II 6318
M 34

Magdalena Mărculescu-Cojocea

Critica metafizicii la Kant și Heidegger

3
TREI

Magdalena Mărculescu Cojocea

CRITICA METAFIZICII LA KANT ŞI HEIDEGGER

Problema subiectivităţii: raţiunea între autonomie şi deconstrucţie

MAGDALENA MĂRCULESCU COJOCEA

CRITICA METAFIZICII LA KANT ŞI HEIDEGGER

Problema subiectivităţii: raţiunea între autonomie şi deconstrucţie

3
TREI

Editori:
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Tehnoredactare: *Laurențiu Brojbă*
Corectură: *Victoria-Maria Mateescu*

Coperta: *Dinu Dumbrăvician*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MĂRCULESCU-COJOCEA, MAGDALENA
Critica metafizicii la Kant şi Heidegger / Magdalena Mărculescu-Cojocea. - Bucureşti: Editura Trei, 2005
Bibliogr.
ISBN 973-707-018-6

111(430) Kant, I.
111(430) Heidegger, M.
929 Kant, I.
929 Heidegger, M

Univ. Bucureşti - Filosofie
002251

B.C.U. FILOSOFIE
12 – 20050246

Copyright © *Editura Trei, 2005*

C.P. 27-40, Bucureşti
Tel./Fax: +4 021 224 55 26, +4 021 224 47 71
e-mail: office@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN 973-707-018-6

Dedic această carte mamei mele

Îmi îndrept recunoştinţa spre următoarele persoane care m-au sprijinit ştiinţific şi moral pentru realizarea acestei cărţi (în ordine alfabetică): Prof. Dr. Virgil Ciomoş, Aurelian Cojocea, Prof. Dr. Françoise Dastur, Silviu Dragomir, Prof. Dr. Mircea Flonta, Prof. Ion Mărculescu, Prof. Dr. Ilie Pârvu şi Prof. Dr. Alain Renaut.

PREFAȚĂ

Cartea de față își propune să examineze condițiile de posibilitate și rezultatele transpunerii modelului teoretic kantian în cadrul fenomenologiei lui Heidegger. O asemenea întreprindere de „filosofie comparată“ se confruntă cu mari dificultăți tematice și metodologice, fiind nevoită, într-o reflecție transcendentală, să înceapă prin a determina statutul și modalitățile interpretării filosofice.

Pentru a putea realiza un studiu comparativ al celor două tipuri de construcție filosofică, atât de diferite conceptual, situate în cadre teoretice radical deosebite, autoarea realizează un demers preliminar, acela al degajării presupozițiilor teoretice ale celor două modalități de tematizare filosofică. Acestea nu sunt simple asumpții ce se pot conecta deductiv la cele două corpus-uri teoretice, ci temeiuri ale constituirii semnificației și validității constructelor teoretice ale celor două filosofii. Investigația aceasta, care poate da sens unei filosofii comparate, prelungește și fundează demersul hermeneutic atât al filosofiei transcendentale, cât și al fenomenologiei existențiale, ambele – la rândul lor – tematizând condițiile inteligibilității unor corpus-uri teoretice existente (redate prin „besser verstehen“, „begreiflich machen“, „zur Grunde liegen“).

Această construcție teoretică a presupozițiilor celor două filosofii i-a permis autoarei să dezvăluie modul în care Heidegger se raportează creator la opera lui Kant, dezvăluindu-l potențialul metodologic nelimitat. Nu întâmplător, el a fost cel care a pus în adevărata lor lumină aspectele fundamentale ale teoriei lui Kant, ignorate până la el sau considerate „obscure“, „nereconstruibile“. Astfel de „dificultăți ale criticismului“, precum schematismul categoriilor, intuiția formală, forma experienței etc., vor fi regândite într-o perspectivă reconstructivă alături de alte aspecte ale metafizicii transcendentale. Interpretarea fenomenologică a teoriei kantiene, prin care Heidegger „dislocă“ orizontul ființării, în care se pot înscrie cercetările lui Kant, reprezintă astfel o așezare mai adâncă a fundamentelor filosofiei teoretice. Fără îndoială, acesta constituie un tip de demers interpretativ capabil să asigure perenitatea ideilor filosofice, să le mențină acțiunea teoretică prin generalizare rațională și nu doar să le pregătească pentru muzeul ideilor defuncte.

Cartea Doamnei Magdalena Mărculescu-Cojocea se înscrie, la rândul ei, în acest program de reconstrucție teoretică a sistemelor filosofice, reprezentând o provocare la adresa istoriografiei empiriste și, în același timp, o izbândă remarcabilă a cercetării filosofice românești.

Prof. Dr. ILIE PÂRVU

CUPRINS

INTRODUCERE 13

CAPITOLUL I
TEMEIURI ALE METAFIZICII 19
Preliminarii 21
Perspectiva fenomenologică asupra metafizicii [...] 26
Proiectul kantian de „transformare“a metafizicii [...] .. 34
Considerații asupra finitudinii 38
Proiectul heideggerian de
„deconstrucție“ a metafizicii 43
Problema transcendenței: dimensiune critică
și dimensiune „transcendentală“ 52

CAPITOLUL II
DELIMITĂRI METODOLOGICE 73
A. *TEORII ALE METODEI* 75
B. *TEORIA KANTIANĂ A METODEI* 84
C. *METODOLOGIA HEIDEGGERIANĂ* 91
C.1. *Problema „Criticii rațiunii pure“* 94
C.2. *Problema heideggeriană a interpretării lui Kant* ... 96

CAPITOLUL III
PROBLEMA SUBIECTULUI ÎN
„CRITICA RAȚIUNII PURE“ 105
A. *OBIECT ȘI REPREZENTARE;*
OBIECTUL CA REPREZENTARE 108
A.1. *Modelul predicativ al gândirii la Kant* 116
A.2. *Scrisoarea lui Kant către Beck (1792)* 120
B. *SUBIECTUL TRANSCENDENTAL* 123
B.1. *Semnificația paralogismelor rațiunii pure* 125

B.2a. *Relația dintre apercepția transcendentală și apercepția empirică* 134
B.2b. *Despre posibilitatea de a ne reprezenta identitatea conștiinței în diversul intuiției sensibile* 136
B.2c. *Relația dintre unitatea conștiinței și reprezentarea realității în genere* 138
C. *PLURALITATEA METODOLOGICĂ A CUNOAȘTERII* 139
D. *CONSIDERAȚII METODOLOGICE CRITICE*. 145

CAPITOLUL IV
PROBLEMA SUBIECTIVITĂȚII LA HEIDEGGER . . . 157
Secțiunea I
CARACTERIZAREA TEMEI SUBIECTIVITĂȚII [...] . . . 159
*Subiectivitate și „*Dasein*"* 165
„Sein" și „Dasein". 168
Secțiunea a II-a
EXPLICITAREA PRESUPOZIȚIILOR ABORDĂRII HEIDEGGERIENE A SUBIECTIVITĂȚII 174
Tema „diferenței ontologice" 178
Cele două concepte ale cunoașterii 181
Cunoaștere și finitudine [...] 183

CAPITOLUL V
PROBLEMA SCHEMATISMULUI 193
Secțiunea I
TEORIA KANTIANĂ A SCHEMATISMULUI TRANSCENDENTAL 195
Opoziția Kant – Berkeley. Critica idealismului 200
Relația dintre „Schematism" și „Deducția transcendentală" 205
Secțiunea a II-a
INTERPRETAREA FENOMENOLOGICĂ A SCHEMATISMULUI KANTIAN ȘI A IMAGINAȚIEI TRANSCENDENTALE 211
Principiile interpretării heideggeriene a schematismului 212

I. *CONDIȚIILE „SCHEMATIZĂRII"* 216
II. *SEMNIFICAȚIA HEIDEGGERIANĂ A SCHEMATIZĂRII* 218
II.a. *Miza distincției dintre forma intuiției și intuiția formală* 219
II.b. *Concepția kantiană referitoare la distincția dintre forma intuiției și intuiția formală* 220
Dificultatea „dublei subiectivități" 221
Intuiție în genere și intuiție sensibilă (empirică) 223
Implicațiile tematice ale distincției kantiene [...] 236
II.c. *Interpretarea heideggeriană a distincției dintre intuiția formală și forma intuiției* 227
c 1. *Abordarea fenomenologică a intuiției pure* 228
c 2. *Abordarea fenomenologică a gândirii pure* 230
c 3. *Auto-afectarea timpului* 233

CONCLUZII 243

BIBLIOGRAFIE 265

On ne s'imagine pas Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêts et, comme les autres, riant avec leurs amis; et, quand ils se sont divertis à faire leurs "Lois" et leurs "Politiques", ils l'ont fait en se jouant; c'était la partie la moins sérieuse de leur vie: la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital des fous; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes, pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut.

PASCAL, Pensées

INTRODUCERE

Intenţia acestei cărţi a fost de a pune în discuţie o interpretare extrem de disputată a *Criticii raţiunii pure*: este vorba despre lectura heideggeriană a criticismului şi despre transpunerea acestuia în registru fenomenologic.

Impulsul a fost dat de constatarea că nu există în bibliografia de specialitate o caracterizare expresă a demersului metodologic prin care Heidegger realizează o astfel de lectură. Există numeroase exerciţii exegetice deosebit de complexe şi aprofundate asupra operelor lui Kant şi ale lui Heidegger. Ele sunt ori foarte detaliate, ceea ce conduce de obicei la o pierdere a imaginii de ansamblu a teoriei analizate, ori foarte ample, ceea ce poate determina o transfigurare şi, implicit, o trădare a operei considerate. Prezentul studiu îşi propune să reunească, pe de-o parte, perspectiva macrofilosofică, ce dă seamă de „istoria" conceptului de subiectivitate pe o anumită perioadă şi, pe de altă parte, exigenţele unei analize minuţioase, ce înrădăcinează anumite vârste ale acestui concept în contextele filosofice din care provin.

La prima vedere, tema propusă a fost una de pură exegeză. Tocmai de aceea, am căutat să echilibrăm această impresie, propunând o poziţie ce se plasează „deasupra" aridităţii exegetice, fără a dori să se dezică însă de rigorile unui studiu analitic.

Parcurgerea efectivă a celor două modele filosofice, cel kantian şi cel heideggerian, nu putea avea sens şi, mai mult chiar, nu era posibilă în absenţa intenţiei de a degaja un principiu de analiză în

virtutea căruia ideea însăşi de interpretare să poată fi prezentată în raport cu diferitele etape pe care trebuia să le parcurgem. Astfel, simpla explicitare de dragul înţelegerii ne-a plasat faţă în faţă cu o provocare: ce poate însemna de fapt interpretare, care sunt normele în funcţie de care putem aprecia interpretarea heideggeriană a lui Kant ca fiind una pertinentă, care sunt normele în funcţie de care suntem îndreptăţiţi să iniţiem, la rândul nostru, o interpretare a interpretării? Evident că normele unei «interpretări în genere» nu puteau fi decât diferite de normele unei «interpretări efective» şi, de altfel, celebre (cea heideggeriană); cu atât mai mult, în sfârşit, de normele unei «interpretări a interpretării», la care ne angajam.

Dificultatea provenită din această multiplicare a interpretărilor nu putea fi însă sub nici o formă evitată, întrucât o expunere lineară, lipsită de orice fel de presupoziţii (din partea celui care expune), este imposibilă. Şi chiar dacă, prin absurd, o expunere filosofică neutră ar fi posibilă, care ar putea fi utilitatea ei? Este adevărat că, într-un prim pas, lectura directă a unui text filosofic rămâne unul dintre cele mai eficiente demersuri în vederea iniţierii în acel text. Acest lucru este valabil şi pentru opera lui Kant (deşi simpla parcurgere a textului *Criticii raţiunii pure*, de pildă, revelează deseori dificultăţi considerabile nu doar pentru un simplu cititor, ci chiar pentru un comentator încercat) şi, cu atât mai mult, pentru cea a lui Heidegger (lucrări precum *Kant und das Problem der Metaphysik* şi *Phänomenologische Interpretation der «Kritik der reinen Vernunft»* reuşind foarte bine să-şi expliciteze prin ele însele intenţia).

Cu totul altfel se pune însă problema în cazul unei abordări comparative şi tematice. În primul caz, apar aceste dificultăţi legate de noţiunea însăşi de interpretare, în al doilea caz este vorba de faptul că, deşi doi gânditori pot aborda teme similare (metafizică, subiectivitate, temporalitate), diferenţa rezidă totuşi în modurile de problematizare care, în mod necesar, apar ca expresie a unor cadre teoretice distincte, ce trebuie explicitate şi puse în evidenţă ca atare.

Prin urmare, analiza noastră va urmări determinarea presupoziţiilor teoretice ale modului de problematizare kantian, pe de o

parte, şi heideggerian, pe de altă parte, şi a consecinţelor care survin ca urmare a implantării modelului teoretic kantian într-un cadru teoretic nou şi în mod fundamental distinct, cel pe care îl propune gândirea heideggeriană.

Evident, problema redutabilă va fi aceea a criteriilor în funcţie de care să delimităm acest travaliu comparativ, mult prea amplu în raport cu puterile studiului prezent. Tocmai de aceea, am decis să efectuăm un decupaj problematic, axat pe tema subiectivităţii, în funcţie de care să stabilim limitele unui studiu ce altfel ar putea şi ar trebui să se extindă la infinit. Am încercat să ne concentrăm, în acest scop, asupra unor tipuri de probleme, în cazul cărora impactul interpretării heideggeriene asupra corpus-ului kantian este frontal şi, tocmai de aceea, evident.

Astfel, deşi punctul de plecare al acestei lucrări este voit nepartinic, am ales totuşi – pentru a le pune în discuţie – aspecte ale filosofiei kantiene pe care Heidegger le-a considerat ori problematice (distincţia dintre forma intuiţiei şi intuiţia formală, problema auto-afectării), ori extrem de interesante (problema schematismului şi a timpului) din punctul de vedere al unei deschideri de tip fenomenologic. Sensul analizei noastre comparative va fi determinat, în acest fel, de posibilitatea de a accede la anumite dificultăţi ale criticismului şi de a putea aprecia în ce măsură soluţiile heideggeriene reuşesc să le depăşească.

Teza acestei cărţi este că diferenţa dintre înţelegerea kantiană şi cea heideggeriană a metafizicii este dată de faptul că cei doi gânditori acordă accepţiuni structural distincte conceptului de reprezentare. Semnificaţia criticistă a reprezentării (care apare prima dată în scrisoarea din 1772 a lui Kant către Marcus Herz) va fi susţinută de conceptul de raţiune «critică». Termenul ca atare redă întreaga ambiguitate a sintagmei kantiene din *Critica raţiunii pure*, sugerând că raţiunea constituie atât obiectul criticii, cât şi instanţa ce critică. Demersul kantian va fi prin urmare unul de *transformare a metafizicii* (ideea de transformare apare extrem de frecvent în prefeţele primei *Critici*, mai ales în prefaţa a doua), pornind de la ideea de autonomie a raţiunii.

În schimb, semnificația heideggeriană a reprezentării este menită să denunțe tirania unei raționalități care decupează realul în funcție de exigențele ei și estompează «ființa» în discursul unei subiectivități lipsite de «lume». Critica lui Heidegger este tocmai din această cauză o *deconstrucție* a metafizicii, axată pe o critică a rațiunii.

Această divergență de interpretare a problemei metafizicii se bazează pe faptul că Heidegger înțelege teoria kantiană a cunoașterii pornind de la distincția dintre *intellectus archetypus* și *intellectus derivativus*, în timp ce piesa de forță a criticismului rezidă într-o distincție a modurilor de reprezentare ce caracterizează acest *intellectus derivativus* însuși.

Cadrul de la care va porni analiza noastră este delimitat (capitolul I) de problema filosofică a transcendenței, care permite o tematizare a diferenței dintre conceptul kantian și conceptul heideggerian de metafizică. Distincția astfel instituită va determina formularea întrebării referitoare la presupozițiile pe care se bazează fiecare dintre aceste concepte și a implicațiilor pe care acestea le generează asupra unor decupaje tematice ce fac pertinentă ideea unei abordări comparative a celor doi gânditori. În acest fel, încă din prima parte a lucrării vom crea condițiile teoretice ale justificării[1] tipului de interpretare pe care Heidegger îl dezvoltă, pornind de la lectura *Criticii rațiunii pure*.

Următorul pas va fi unul metodologic (capitolul II), prin care vom încerca să punem față în față definiția kantiană a demersului filosofic și setul de condiții sub semnul căruia Heidegger înțelege să plaseze lectura criticismului, operată în registru fenomenologic. Ipoteza de lucru ce se va desprinde din acest capitol și care se va transforma în coordonată a argumentării în capitolele următoare va fi aceea că interpretarea heideggeriană în forma unei **reconstrucții teoretice** a criticismului kantian, a cărei intenție adiacentă este sustragerea modelului kantian din setul de condiții care îi determină

1. Termenul «justificare» este folosit aici în accepțiunea pe care Kant o dă «deducției». Astfel, vom urmări analiza exigențelor și a pretențiilor pe care Heidegger le proiectează asupra *Criticii*, precum și evaluarea legitimității acestora

posibilitatea şi replasarea lui într-un nou set de condiţii de posibilitate. Se operează astfel o transformare a teoriei kantiene a cunoaşterii, care însă nu doar falsifică sau camuflează anumite elemente de veridicitate ale criticismului, ci – şi acesta este un aspect intens semnalat în lucrarea de faţă – îi conferă acestuia noi deschideri, prin prisma cărora probleme «nesoluţionate» sau «insuficient soluţionate» de către Kant îşi află rezolvarea într-un cadru teoretic nou.

Capitolul III, structurat pe două părţi, constituie modelul aplicat al analizei comparate a lui Kant şi a lui Heidegger. Reperul este dat de tema subiectivităţii, în măsura în care aceasta: a) pe de-o parte, face posibilă înţelegerea semnificaţiei heideggeriene a ontologiei şi, implicit, a criticii metafizicii subiectivităţii moderne; b) pe de altă parte, mijloceşte un tip de «insight» fenomenologic în problematica filosofiei transcendentale.

Rostul capitolului IV, axat pe o analiză a schematismului transcendental, în versiune kantiană mai întâi, apoi în versiune heideggeriană, este acela de a evalua şi, parţial, a demonstra semnificaţia şi eficienţa actului de transpunere fenomenologică a criticismului.

În sfârşit, capitolul de concluzii readuce în prim-plan poziţia oarecum non-partinică sub semnul căreia a debutat acest studiu: nu ne-am propus să fim nici prokantieni, nici proheideggerieni. În virtutea acestei poziţii, efortul analizei noastre se va fi concentrat nu asupra (nu în primul rând) unei încercări de îndreptăţire sau, dimpotrivă, deconstrucţie a interpretării fenomenologice a *Criticii*, ci de reconstituire atât a contextualităţii tematice criticiste, cât şi a celei fenomenologice. Restituirea diferenţialităţii celor două tipuri de teorii filosofice constituie de altfel o constantă a demersurilor noastre. Miza ei ţine de înţelegerea acestei diferenţialităţi nu ca alteritate, ci ca instrument menit să servească la degajarea aspectelor problematice prezente în teoriile respective, a tipurilor de soluţionări propuse criticismului de interpretarea fenomenologică sau, dimpotrivă, rezultate din această interpretare în profitul fenomenologiei înseşi.

Ca instrument de lucru, analiza comparativă şi, în acelaşi timp, diferenţială îşi va dovedi astfel utilitatea în raport cu problema

care a ghidat întreaga noastră cercetare (în ce măsură şi în ce sens lectura heideggeriană a *Criticii raţiunii pure* constituie o interpretare pertinentă), confirmând ipoteza potrivit căreia această interpretare este o **reconstrucţie teoretică** a fenomenologiei transcendentale.

ABREVIERI

Lucrarea „Fiinţă şi timp" de Martin Heidegger va fi abreviată prin:
FT pentru ediţia: „Fiinţă şi timp", Humanitas, Bucureşti, 2003.
SZ: „Sein und Zeit", Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.
ET: „Etre et Temps", Gallimard, Paris, 1986.

Pentru „Kant şi problema metafizicii" de Martin Heidegger folosim următoarele abrevieri:

KM: „Kant und das Problem der Metaphysik", F. Cohen, Bonn, 1929.

Menţiunea „ef" indică paginaţia din ediţia franceză: „Kant et le problème de la métaphysique", Gallimard, Paris, 1953.

„Critica raţiunii pure" de Immanuel Kant este abreviată prin „CRP". Fiecare referinţă la această lucrare conţine menţionarea simultană a paginaţiei din:

- prima ediţie (A) apărută în 1781 şi din a doua ediţie (B) apărută în 1787, pe baza „Kritik der reinen Vernunft", Reclam Stuttgart, 1966;
- două ediţii româneşti, cea de la Editura Iri, 1998 („Iri") şi cea de la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972 („EŞ");
- o ediţie franceză („AR"), „Critique de la raison pure", Aubier, Paris, 1997.

Ar mai trebui să oferim o explicaţie generală referitoare la limba în care au fost redate citatele. Dat fiind că le-am considerat instrumente de lucru, am optat pentru următoarea variantă: de fiecare dată când a existat o traducere românească a acestor fragmente am folosit-o în text, citând în note referinţele la ediţia originală. În cazurile în care nu a existat însă o traducere românească, am preferat să citām în limba de bază, prezentând în cadrul notelor o traducere efectuată de noi.

Capitolul I

TEMEIURI ALE METAFIZICII

Preliminarii

Vom încerca să determinăm din punct de vedere metodologic un principiu de analiză tematică a raportului filosofic care se instituie între doi mari gânditori: Heidegger şi Kant. Este oarecum necesar să recunoaştem din start deosebita complexitate a acestui raport constituit din numeroase referinţe directe sau deviate, explicite sau implicite, rostite sau nerostite, pe de-o parte la textele pe care le luăm drept reper, pe de altă parte, la problematica aleasă care, departe de a fi una nouă, constituie un teritoriu extrem de frecventat, cucerit, posedat, revendicat, criticat şi, poate, într-un anumit fel, deja abandonat.

Şi dacă lucrurile se prezintă astfel, întrebarea care apare în mod firesc este următoarea: ce mai poate motiva încă o astfel de explorare în acest teritoriu filosofic conturat de o dispută aparent consumată şi de o tematică ale cărei enigme au fost deja survolate de marile spirite ale secolului XX? S-a vorbit cu mare pasiune despre moartea subiectului («moartea omului»), ca inerentă victimă ce a urmat «morţii lui Dumnezeu». O întreagă generaţie poststructuralistă şi postmodernă a asistat istoria letargică a acestei noţiuni, deopotrivă bucurându-se de destrămarea ei, dar şi deplângându-i dispariţia.

Întrebarea *ce vine după* acest deces survenit pe arena reflecţiei, întrebarea *dacă* am mai putea resuscita totuşi umanismul sub vreuna din formele sale, dacă spiritul mai poate salva omul din cenuşa nihilismului de sfârşit de mileniu, dacă acest spirit se mai poate concepe pe sine însuşi şi pune în funcţiune ca instanţă care, rătăcind într-o lume a fragmentarului, relativului, interpretabilului, este totuşi menită să adune, să concentreze şi să emită semnificaţii – ei bine, încercarea de a da un răspuns acestor întrebări se constituie în miză a căutărilor noastre. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât acceptăm împreună cu Kant ideea că întrebarea *Ce este omul?* este capabilă încă să determine câmpul de interes fundamental al meditaţiei filosofice.

Dacă accesul la Kant este îngreunat din numeroase motive (greutatea în sine a textului constituind dintotdeauna o «piatră de încercare» pentru lector), cel mai «actual» dintre ele este deruta creată de coexistenţa mai multor modele de interpretare (hegelian sau, mai generic, postkantian, neokantian, fenomenologic) şi de neputinţa de a le ignora. Poate părea oarecum paradoxal, dar de fapt cele mai mari greutăţi se iscă din prea marea noastră apropiere de Kant, din faptul că gândirea lui a constituit (şi poate constituie încă) o tentaţie permanent întreţinută, din faptul că textul kantian a rămas deschis pe masa de lucru a filosofiei secolului al XX-lea, la fel cum era şi pe cea a secolului al XIX-lea. Or, un asemenea ataşament predispune la captivităţi.

Unul dintre pericolele care ne vizează pe noi, venind dintr-o perspectivă heideggeriană, este acela de a fenomenologiza excesiv textul kantian, de a nu-l mai putea «citi» decât într-o cheie fenomenologică. Ne vom feri de o astfel de tentaţie, cu atât mai mult cu cât adeziunea faţă de un model de interpretare (indiferent că este vorba despre un model fenomenologic, postkantian, neokantian sau analitic) – oricât de subreptice şi involuntară ar fi ea – îşi extinde efectele dincolo de subiectul supus atenţiei, traducându-se într-un anumit mod de configurare a istoricităţii filosofice şi a limbajului folosit. Istoria readuce în lumină anumiţi gânditori sau opere filosofice, în virtutea unui astfel de decupaj pe care îl operează automat modurile de gândire dominante. Exemplul pare a ne fi oferit de către filosofia

postmodernă franceză – şi ea, deja, clasicizată! – care, prin admirabilul său «stil filosofic» ne seduce la acceptarea asimilării lui Kant cu încercarea de a surmonta «gândirea sistemică» în filosofie, pe de-o parte, şi a lui Hegel cu încercarea de a impune filosofia identităţii în detrimentul celei a diferenţei. Preluată de la Heidegger – filosofie a diferenţei ontologice *versus* filosofie a identităţii – această schemă pare a deveni un automatism interpretativ: în acest fel, opus lui Hegel, Kant pare a fi în mod inerent un heideggerian *avant-la-lettre*, întrucât fenomenologia se dezice realmente de formula identitară a idealismului speculativ. Cât despre noi, kantieni şi heideggerieni în acelaşi timp, nu ne rămâne altă opţiune decât să fim contemporanii «diferenţei» (aşa-zisei filosofii a diferenţei). Asta dacă nu cumva renunţăm total la Heidegger, reducându-l de la un posibil model trans-filosofic la un simplu accident fenomenologic care, mai mult sau mai puţin contingent, ar fi afectat şi criticismul. Circularitatea riscă să devină sufocantă, sau pur şi simplu inoperantă, atâta vreme cât nu reuşim să reînnoim abordarea dialogului «Heidegger - Kant». Pentru ca un astfel de deziderat să nu devină din start imposibil, ar trebui enunţat ca prim imperativ evitarea poziţiilor extreme şi antagonice: nu ne propunem să dovedim că Heidegger a avut dreptate „în privinţa lui Kant“, după cum nu ne propunem nici să dovedim cât de mult l-a falsificat, interpretându-l. Nu considerăm că o astfel de poziţie ar putea prezenta un prea mare interes filosofic, şi nici măcar unul exegetic. Acceptarea versiunii heideggeriene a criticismului ar însemna un mimetism lipsit de miză, recuzarea – o pripită încercare de anulare a interferenţelor. Ceea ce ne interesează cel mai mult în acest dialog filosofic nu este nici actualitatea lui Kant (A. Renaut a tratat deja această problemă)[2], şi nici legitimitatea lui Heidegger, ci efectul plasării celor doi într-un teritoriu comun de reflexivitate. În acest teritoriu, raporturile dintre criticism şi fenomenologie trebuie expuse ceva mai nuanţat, evitând riscul de a resorbi o gândire în cealaltă. Sensul lecturii kantiene pe care o propunem este acela al unei desprinderi a kantianîsmului de gândirea fenomenologică, iar acest lucru răspunde nu dorinţei de a recuza, de a judeca, de a condamna, ci intenţiei de a reface (relua) gestul filosofic heideggerian, de a-l repeta (transpune) într-un registru menit:

- pe de-o parte, să neutralizeze (măcar parţial) miza lui fenomenologică;

- pe de altă parte, eliberându-l din captivitatea unei mari interpretări, să-l repotenţializeze, să-i sporească gradul de deschidere, disponibilitatea de a deveni subiect al unei noi posibile înţelegeri. Revenirea la tradiţie capătă dimensiuni esenţiale atunci când ea prilejuieşte înfiinţarea unui nou model de gândire filosofică, aparţinându-ne nouă sau tuturor celor care, kantieni sau nu, gândesc după Kant, Hegel sau Heidegger, după cum şi aceştia au gândit, la rândul lor, după „un" Platon sau „un" Aristotel.

Tocmai de aceea, considerăm că intenţia heideggeriană nu poate fi judecată în termeni de reuşită sau eşec, întrucât miza ei fundamentală nici nu este una de fidelitate a redării gândirii kantiene, ci cel mult de fidelitate a redării «intenţiei» kantiene[3].

Ne propunem să facem o lectură a «intenţiilor», lucru care presupune încercarea de contextualizare permanentă a afirmaţiilor în tipul de problematizare specific autorului lor şi a timpului filosofic în care acesta s-a înscris.

Tentativă cu două tăişuri. Mai întâi de toate, ea este oarecum antiheideggeriană. Dacă ar fi să considerăm, ca şi Heidegger, filosofia occidentală ca expresie a unei progresive uitări a sensului originar al fiinţei, înseamnă că spusa filosofică, pentru a fi înţeleasă, ar trebui nu contextualizată, ci, dimpotrivă, de-contextualizată, de vreme ce tocmai această înţelegere metafizică «a epocii» este cea care viciază adevăratul sens al fiinţei. Heidegger susţine că adevărul unui text se află nu în explicitul său, ci în ceea ce este lăsat în umbră, în ceea ce nu apare la prima vedere, rămânând pradă «uitării».

Dacă pentru Heidegger sarcina de a surprinde «intenţia» lui Kant justifica recursul la o lectură ontologizantă a *Criticii*, pentru noi eticheta de *fenomenologie avant-la-lettre* aplicată criticismului constituie o decontextualizare a acestuia din cadrul secolului XVIII şi o recontextualizare a lui în gândirea începutului de secol XX.

În al doilea rând, considerăm că termenul însuşi de «intenţie» este – aplicat în acest gen de analiză – într-un mod extrem de ambiguu. Dacă la nivelul gândirii comune intenţia are un caracter

proiectiv, la nivelul filosofiei, ea are un caracter reflexiv şi retroproiectiv. O interpretare contextualistă a unei filosofii nu înseamnă strădanie infinită de a îmbina gânduri care au coexistat în aceeaşi perioadă, de a le ajusta până la perfecta compatibilitate, ci o interpretare care porneşte de la premisa că sensul unei gândiri anume se iveşte ca „expresie a“ şi pe fondul unei înţelegeri implicite. Ceea ce numim context este chiar această înţelegere implicită în devenirea ei explicită. Din acest punct de vedere, nu există o anterioritate a rostirii în raport cu înţelegerea care o face posibilă.

Lăsând deoparte latura ei pedagogică, de o incontestabilă utilitate de altfel, reuşita unei interpretări este dată de această posibilitate a ei de a diagnostica – chiar dacă obiectul interpretării presupune, cronologic vorbind, o revenire asupra tradiţiei – spiritul vremii căreia îi aparţine.

Or, dacă se pune problema în ce fel gândim noi astăzi, în ce fel locuim filosofia, atunci, pentru a afla răspuns, nu trebuie să încercăm să ne plasăm – în mod arbitrar, ici sau colo – ci să «resimţim» unde ne aflăm deja. Nu ne propunem cum să gândim, ci gândim deja. Iar şansa de a o face într-adevăr ţine nu de o tehnică proiecţionistă, care fixează şi prescrie gândirii «sarcini», «teme», «moduri de a gândi», ci de participare la actul efectiv al gândirii.

Referitor la Kant şi Heidegger, scopul nostru va fi acela de a contura două tipuri diferite de contextualitate: cea care corespunde operei interpretate şi cea care corespunde operei care formulează interpretarea. Astfel abordate, cele două «modele filosofice» sunt de fapt investigate din punctul de vedere al unei aşa-numite operativităţi a lor în contextul dislocării dintr-o tradiţie şi a replasării într-o alta. Acest exerciţiu de transpoziţie îşi are desigur limitele lui, dacă nu deja conturate, cel puţin determinabile: ne interesează acum analiza raportului dintre Heidegger şi Kant în vederea unei posibile «despărţiri» de Heidegger. Ceea ce rămâne nu va fi probabil mare lucru, ci o simplă strădanie, ale cărei nedefiniri nu se vor fi netezit încă. Nutrim însă convingerea că încercările de desprindere – deşi se expun deseori nereuşitei – prezintă marele avantaj de a oferi deschidere către altceva sau pur şi simplu doar de a pregăti această deschidere.

Deşi nu posedă certitudinea de a constitui o reuşită, ieşirea din epigonism are măcar şansa de a se numi încercare.

Perspectiva fenomenologică asupra metafizicii

Expunerea heideggeriană a *Criticii raţiunii pure* vizează prezentarea acesteia ca proiect de reîntemeiere a metafizicii. Astfel, opera kantiană nu va mai fi considerată ca teorie a cunoaşterii fizico-matematice (ca în cazul interpretării neo-kantiene), ci ca fiind o vastă interogaţie asupra posibilităţii ontologiei. În viziunea lui Heidegger, întrebarea-cheie care domină gândirea teoretică a lui Kant se formulează în câmpul acelei vechi şi constante preocupări a spiritului uman care vizează tematica fiinţei şi a fiinţării: ontologia.

Scopul acestui capitol este acela de a arăta dacă şi în ce măsură interpretarea pe care Heidegger o face *Criticii raţiunii pure* serveşte drept argument în favoarea propriei sale gândiri filosofice. Altfel spus, ne propunem să arătăm dacă şi cum forţează Heidegger filosofia kantiană să se înscrie în tiparul propriei lui gândiri, atribuindu-i idei care, cu certitudine, nu apar în textul *Criticii,* sau cel puţin nu de o manieră explicită. Vom structura această analiză mai întâi de toate în jurul conceptului de transcendenţă şi a accepţiunii pe care el o dobândeşte în cadrul lecturii heideggeriene a *Criticii raţiunii pure.* Motivul unei astfel de opţiuni ţine de faptul că atât în cadrul filosofiei transcendentale, cât şi în cadrul ontologiei fundamentale a *Dasein*-ului, discursul despre transcendenţă dă seama de semnificaţia finitudinii omeneşti. Motiv care devine în cazul nostru o miză, întrucât, atunci când am considerat lectura heideggeriană a lui Kant ca fiind o transpunere «în registru fenomenologic» a criticismului teoretic, nu am enunţat o stare de fapt necondiţionată, ci am formulat mai degrabă o problematică a legitimării: rămâne să argumentăm dacă şi în ce măsură lectura heideggeriană a lui Kant este una apropriativă. Or, una dintre constatările lucrării noastre este tocmai aceea că «fenomenologizarea» kantianismului se realizează prin intermediul şi în spaţiul acestei problematici a finitudinii sau, mai

larg, a unei transpuneri a problemei criticiste în registrul subiectivist[4]. Se impune în acest punct o remarcă esenţială, însoţită de diferenţierea de rigoare, în măsura în care această problematizare a criticismului la nivel subiectivist este caracteristică pentru două mari tipuri de lectură kantiană: este vorba, pe de-o parte, de interpretările post-kantiene, îndeosebi de cea iniţiată de Fichte (care considera problema subiectivităţii ca fiind axa înţelegerii criticismului), iar pe de altă parte, de interpretările fenomenologice şi, ulterior, de cele caracteristice poststructuralismului[5] francez, care se constituie în jurul presupoziţiei că acest „cogito" de tip kantian (subiectul transcendental) reprezintă o incontestabilă verigă în suita figurilor de raţionalitate lăsate de modernitatea filosofică (de la Descartes la Nietzsche). Aceste modele de raţionalitate s-ar supune în fond în mod integral acelui set de caracteristici care definesc conceptul însuşi de subiectivitate: valoarea de temei, de fundament a subiectului, pe de-o parte, şi transparenţa de sine (care deschide posibilitatea unei cunoaşteri fără rest). Determinat de cele două caracteristici mai sus menţionate, este evident că acest concept de subiectivitate este legitim ca model de înţelegere a gândirii moderne. Ceea ce ni se pare problematic se formulează dincolo de această acceptare de fond:

1. Se poate oare afirma că întreaga filosofie modernă – sau, cel puţin, tradiţia raţionalistă – este prinsă exclusiv în modelul acestei viziuni despre om, bazată pe ideea de autonomie raţională? Oare raţionalismul chiar prezintă o istorie perfect lineară din acest punct de vedere? A subsuma istoria unei întregi perioade de reflecţie filosofică unei astfel de presupoziţii globale nu determină oare un gest excesiv, de tipul celui heideggerian care, când încearcă – evident, cu riscul unei tentative de asimilare fenomenologică, a cărei legitimitate rămâne problematică – să sustragă „cogito"-ul kantian unei astfel de progresii a procesului de raţionalizare, când îl abandonează total acestui model aproape caricatural de subiectivitate autoreflexivă şi dispensatoare de temei?

2. Oare acesta din urmă este singurul model filosofic de subiectivitate sau, ceea ce constituie de fapt cauza suprapunerilor şi ambiguităţilor de interpretare ţine de nerecunoaşterea coexistenţei

unor «tipuri conceptuale» diferite şi, în ultimă instanţă, a intenţiei de a menţine legitimitatea conceptului de subiectivitate, chiar şi în condiţiile unei relativizări a capacităţii lui de întemeiere înţeleasă ca întemeiere raţională ultimă şi absolută în ordinea realului?

Ni se pare foarte important să lămurim motivele care ne-au determinat să formulăm un astfel de scop. Odată formulată, această problemă solicită şi o justificare: de ce Heidegger însuşi ar fi interpretat filosofia kantiană potrivit unui proiect de intenţii care i-ar fi străin acesteia? Probabil că nu poate fi vorba doar de faptul că el ar fi resimţit o insuficienţă în temeiul propriei sale gândiri, fiind astfel nevoit să recurgă la un model filosofic tradiţional pentru a o argumenta sau, pur şi simplu, pentru a o clarifica; nici de un orgoliu narcisist în raport cu propria sa operă, care l-ar fi determinat să readucă în scenă autoritatea predecesorilor săi pentru a pune în evidenţă modul în care aceştia, prin ideile lor, o confirmă într-un mod implicit.

Suntem tentaţi să credem că este vorba de un fenomen cu totul diferit: şi anume, atunci când un nou mod de gândire ia naştere, el produce un soi de atracţie infailibilă, căreia nimic nu i se poate sustrage, nici măcar cele mai stabile achiziţii ale istoriei spirituale. Fiecare gândire tinde în acest fel să se constituie într-o *figură de gândire*, un tipar care împrumută imaginea sa tuturor interlocutorilor, adică tuturor celorlalte moduri de gândire existente care, la rândul lor, au conferit cândva o anumită configuraţie activităţii reflexive. Nu vrem să spunem prin aceasta că ar exista o anumită tiranie absconsă a unei voinţe de adevăr care încearcă să formuleze – dincolo de celelalte tentative – <u>un sens absolut</u>, capabil să concilieze definitiv disputele filosofice: prin chiar natura sa, gândirea reprezintă modul în care istoria îşi asumă şi scoate la lumină un tip de înţelegere (*Verstehen*) determinabil în mod particular, dar indescifrabil în totalitatea sa şi, în orice caz, inepuizabil.

Ne plasăm întotdeauna, chiar dacă nu conştientizăm acest lucru, în interiorul unei anumite determinaţii a gândirii (figură de gândire): suntem deja prizonierii unui anumit mod de gândire aşa cum şi gândirea rămâne în mod fatal prinsă în prizonieratul propriei noastre fiinţări, atât timp cât ea nu este adusă la expresie

De aceea, recunoscând autoritatea imaginii kantiene a gândirii, Heidegger încearcă, mai înainte de orice, să supună criticismul unei încercări fundamentale: aceea a unei reflecţii vii, a unei reflecţii care nu conservă în mod inert istoria, ci o potenţează. Lucrarea *Kant şi problema metafizicii* lasă impresia că purtătorul de cuvânt al acestui text este nu Heidegger, ci Kant, un alt Kant, un Kant nemuritor, pregătit să-şi susţină (impună) teoria şi în interiorul unui cadru teoretic şi factic istoriceşte diferit de al său, un Kant care, ca şi în dialogurile lui Platon, se expune deschis prin fiecare discurs (prin fiecare nouă lectură sau interpretare) altor şi altor adversari...

Intenţia proiectului nostru, în cadrul căruia analiza transcendenţei nu constituie decât o simplă etapă premergătoare, este aceea de a se constitui într-un studiu al problemei criticii metafizicii. Dat fiind că facem referinţă la dubla prezenţă a filonului critic – la Kant şi la Heidegger – vom încerca să trasăm un tablou cât mai complet atât al semnificaţiilor acordate metafizicii, cât şi al diferenţelor care rezidă între ele. Tocmai pentru că avem de-a face cu două modele radicale de critică a metafizicii, ne propunem să scoatem la lumină semnificaţia lor în contextul unei atente diferenţieri structurale a proiectelor şi metodologiilor care le-au făcut posibile: altfel spus, să arătăm că ele derivă din presupoziţii filosofice distincte, că răspund unor probleme diferite şi dau naştere unor tipuri de radicalitate diferită. În acest sens, vom susţine că proiectul criticist apare mai degrabă ca un proiect de *transformare*, decât ca unul de *deconstrucţie* a metafizicii, spre deosebire de cel heideggerian, care avansează în sensul unei progresive renunţări la gândirea metafizică în favoarea unei gândiri a fiinţei.

Poziţia lui Kant în cadrul interpretării heideggeriene este ambivalentă: a) pe de-o parte, el este caracterizat ca fiind acel gânditor care se înscrie pe firul istoriei moderne a metafizicii subiectivităţii (istorie deschisă de *ego cogito* al lui Descartes şi încheiată prin *Voinţa de Putere* a lui Nietzsche), îmbogăţind-o prin conceptul de *eu transcendental*; b) pe de altă parte însă, el apare ca fiind reprezentantul unei atitudini critice faţă de gândirea metafizică dominantă a epocii

sale. Astfel, Heidegger ar încerca să scoată în evidență, prin intermediul acestui Kant-adversar al propriei sale tradiții, temeiul noii gândiri despre ființă care, deși ezitantă, își face apariția și se impune odată cu criticismul.

Această ambivalență a interpretării heideggeriene, care rezultă, firește, din contradicția dintre cele două viziuni asupra filosofiei kantiene, poate primi mai multe explicații:

- mai întâi, trebuie să avem în vedere dublul raport pe care Kant însuși l-a întreținut cu gândirea de tip metafizic de dinaintea lui, raport care transpare în structura antinomică a conceptului de metafizică. Încă de la început, apare ca idee fundamentală a *Criticii rațiunii pure* diferența dintre «metafizica dogmatică»[6], ținta obiecțiilor filosofiei transcendentale și noua metafizică[7], ale cărei condiții de posibilitate sunt căutate în chiar lucrarea respectivă. Deconstruind primul tip de metafizică, I. Kant se impune în mod simultan ca inițiator al celui de-al doilea tip;

- al doilea element care trebuie adus în discuție este faptul că lucrarea *Critica rațiunii pure* reprezintă o operă de răscruce a istoriei filosofiei, mai multe sisteme, orientări și interpretări filosofice luând-o drept reper în formularea lor. Prin urmare, toate textele care i-au fost dedicate se confruntă, pe de-o parte, cu interpretări contradictorii și derutante, pe de altă parte, cu înseși dificultățile textului originar – ceea ce ne determină astăzi, mai mult ca oricând, să recunoaștem cât de legitim se aplică acestei lucrări caracteristica de «operă deschisă»;

- în sfârșit, Heidegger adoptă el însuși poziții diverse față de textul kantian, eterogenitatea acestor poziții fiind pusă în evidență în cadrul diferitelor etape ale gândirii marelui filosof. Dacă tendința de a-l considera pe Kant «primul fenomenolog» este caracteristică perioadei de dinainte de anii '30 (*das Kehre*), perioadă asupra căreia ne vom concentra atenția în cele ce urmează, dimpotrivă, Heidegger va nega mai târziu orice afinitate între gândirea sa și cea a lui Kant, nemaivăzând în aceasta din urmă decât un simplu moment care se inserează pasiv în linearitatea procesului, caracteristic modernității, de afirmare (potențare) a subiectivității. Această diferență de atitudine în

raport cu filosofia lui Kant răspunde, de fapt, unei mutaţii care se produce în chiar miezul gândirii heideggeriene, mutaţie ce vizează abandonarea modului de gândire metafizic. Amintim faptul că, în *Fiinţă şi timp*, gândirea metafizică tradiţională este supusă unei critici sistematice în favoarea unui alt tip de metafizică, o metafizică a finitudinii – *analitica existenţialităţii Dasein*-ului – ce are drept scop dezvăluirea sensului fiinţei, pornind de la înţelegerea pre-ontologică a *Dasein*-ului.

Să încercăm să surprindem în cele de urmează imaginea pe care istoria metafizicii o capătă în cadrul viziunii lui Heidegger. Metafizica[8] sau ştiinţa despre fiinţă (filosofia primă) este definită, începând cu Aristotel, ca fiind cunoaşterea fiinţei ca fiind (fiinţării ca fiinţare)[9], dar şi cunoaştere a celei mai însemnate regiuni a fiindului[10], pornind de la care se determină fiindul în totalitatea sa. Aceste definiţii ascund totuşi o problemă esenţială: dacă metafizica este cunoaşterea fiinţei ca fiind (fiinţării ca fiinţare), în ce măsură este ea posibilă? Şi care este legătura ei cu cunoaşterea totalităţii fiinţării, altfel spus, care este calea cea mai bună care trebuie aleasă pentru a revela sensul fiinţei?

Filosofia scolastică a adus mari schimbări în modul de înţelegere a problemei metafizicii. Ca urmare a unei noi concepţii despre lume, concepţie favorizată de doctrina creştină, fiinţarea apare definită în calitate de creaţie a Voinţei divine. Avem de-a face deci, pe de-o parte, cu fiinţarea-creaţie şi, pe de altă parte, cu regiunea ontologică a fiinţării supreme, Dumnezeu; legătura dintre acestea este marcată de tipul de fiinţare umană care, «prin mântuirea sufletului său» şi în virtutea «eternităţii fiinţei sale», ocupă o poziţie privilegiată în raport cu celelalte tipuri de fiinţare[11].

Prin urmare, cele trei regiuni distincte ale fiinţării (lumea, sufletul, Dumnezeu) vor constitui, fiecare, obiectul a trei discipline reunite printr-o denominaţie comună: *metaphysica specialis* (cosmologia, psihologia şi teologia raţională). Rămâne însă distinctă ştiinţa care se ocupă cu fiinţarea în general (*ens commune*) şi care se numeşte *metaphysica generalis* (ontologie).

Ceea ce transpare dincolo de această clasificare este faptul că fiinţa este gândită pornind de la fiinţare, ca fundament al fiinţării. De

aici rezultă, în viziunea lui Heidegger, perpetuarea unei indistincţii între fiinţă şi fiinţare, fapt care trădează o înţelegere greşită a sensului fiinţei fiinţării.

Mai mult, conceptul de «metafizică», aşa cum era înţeles în perioada scolastică şi cum a fost preluat de Kant, ar fi conţinut ideea că ştiinţa despre fiinţare în general şi despre fiinţarea supremă în special trebuie să fie – în virtutea interesului general pe care ea îl prezintă pentru om – nu numai ştiinţă a ştiinţelor, dar şi ştiinţă dotată cu o rigoare comparabilă cu matematica: metafizica trebuie să fie deci o ştiinţă raţională pură. De unde şi dificultatea cu care s-a confruntat Kant şi care rezidă în dialectica raţiunii omeneşti: fiind o ştiinţă ale cărei enunţuri sunt judecăţi sintetice pure, deci judecăţi ce nu provin în nici un caz din experienţă, metafizica nu are altă călăuză, în actul de reîntemeiere pe care îşi propune să îl realizeze, decât aceeaşi raţiune pură care este, în acelaşi timp, şi sursă a iluziei transcendentale.

În viziunea lui Heidegger, metafizica autentică ar trebui să pornească de la înţelegerea sensului fiinţei, ar trebui deci să fie o metafizică ce ia în considerare nu fiinţarea ca atare, ci condiţiile care fac posibilă manifestarea ei.

În ceea ce-l priveşte pe Kant, un prim interes al demersului criticist ar fi acela de a defini conceptul nedogmatic al metafizicii. Punctul de plecare îl constituie abandonarea postulatului existenţei ştiinţei care poartă acest nume şi formularea întrebării dacă şi în ce condiţii este posibil proiectul unei metafizici ca ştiinţă:

> «Dacă metafizica, ce s-ar putea afirma ca o ştiinţă, ar fi o realitate, atunci am putea spune: iată metafizica, nu aveţi decât să o învăţaţi şi vă veţi convinge în chip neîndoios şi o dată pentru totdeauna de adevărul ei. În acest caz, întrebarea de mai sus (Este metafizica în genere posibilă?) ar fi de prisos şi nu ar mai rămâne decât una care priveşte mai mult puterea noastră de pătrundere decât existenţa însăşi a lucrului, şi anume: Cum este metafizica posibilă?... (...) Nu există o carte despre care să putem spune...: iată metafizica, aici veţi găsi realizat scopul cel mai înalt al acestei ştiinţe, cunoaşterea unei fiinţe supreme şi a unei lumi viitoare, demonstrate după principiile raţiunii pure».[12]

«Dacă nu putem presupune că metafizica există într-adevăr ca *ştiinţă...*»[13]

Pentru că esenţa metafizicii rezidă însă în judecăţi sintetice *a priori* şi pentru că fizica pură şi matematica pură confirmă deja existenţa acestui tip de judecată, înseamnă că, plecând de la posibilitatea acestor judecăţi în general, putem determina modul în care ele sunt utilizate, pentru a verifica ulterior care sunt condiţiile particulare ale aplicării lor în cadrul metafizicii.

Astfel, pentru Kant, întrebarea *Cum sunt posibile judecăţile sintetice* a priori*?* ţine locul întrebării *Cum este posibilă metafizica?*

Caracterizarea *Criticii raţiunii pure* când ca proiect epistemologic, când ca proiect ontologic, a depins de preeminenţa acordată când primei întrebări, când celei de-a doua. Prima tentativă aparţine Şcolii neokantiene (E. Cassirer, P. Natorp, H. Cohen), care a apărat ideea că lucrarea kantiană ar constitui de fapt expresia unei teorii a cunoaşterii ştiinţifice, deoarece problema ei fundamentală este aceea a justificării posibilităţii matematicii şi fizicii pure. Preeminenţa filonului epistemologic în cadrul exegezelor *Criticii* şi, într-o oarecare măsură, în chiar textul acesteia, se explică prin faptul că ştiinţa newtoniană a constituit pentru Kant un model metodologic.

În schimb, interpretarea heideggeriană prezintă *Critica raţiunii pure* ca un proiect de reîntemeiere a metafizicii, altfel spus, ca o primă tentativă de critică a metafizicii operate în chiar interiorul acesteia, în vederea reconstrucţiei acesteia. De aceea, scopul lucrării *Kant und das Problem der Metaphysik* va fi acela de a evidenţia, dincolo de forma epistemologică a problematicii kantiene, miza ontologică a acesteia.

Pornind de la presupoziţii diferite, cele două orientări se sprijină pe argumente diferite. Tocmai de aceea, analiza noastră va lua în considerare doar lectura heideggeriană, pentru a-i evalua consecinţele nu în raport cu un demers metodologic străin, ci în raport cu presupoziţiile iniţiale care au făcut-o posibilă.

Proiectul kantian de „transformare" a metafizicii: depăşirea crizei metafizicii prin proiectul metafizicii ca ştiinţă

În *Prefaţa la cea de-a doua ediţie a Criticii raţiunii pure*, definind natura raţiunii, Kant precizează că scopul cunoaşterii omeneşti este de a căuta în natură legile pe care raţiunea, în virtutea esenţei sale, le proiectează asupra acesteia:

> «... raţiunea nu sesizează decât ceea ce ea însăşi produce după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebările ei, iar nu să se lase dusă aşa-zicând de nas de către ea»[14].

Ceeace nu înseamnă că avem de-a face cu o reafumare a idealismului subiectiv (sintagmă pe care Schelling a aplicat-o filosofiei lui Kant) ca nucleu al kantianismului:

> «Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune»[15].

Nivelul pe care ştiinţele îl atinseseră la vremea aceea punea în evidenţă faptul că, alături de judecăţile empirice, existau judecăţi *a priori*, ce nu puteau fi ignorate de cel ce-şi propunea să traseze o arhitectonică riguroasă a raţiunii omeneşti. Judecăţile matematice pure, precum şi principiile fizicii pure (al căror model era dat de fizica lui Newton) erau judecăţi apodictice. Departe de a le nega, trebuia, dimpotrivă, determinat rolul lor în cadrul cunoaşterii. Dacă nu provin din experienţă, înseamnă că ele deţin un rol constitutiv în raport cu aceasta, precum şi în raport cu obiectele în genere ale experienţei posibile. Metafizica încearcă să demonstreze

> «posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor (a lucrurilor) *a priori*, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date»[16].

Această afirmaţie pune în evidenţă nu numai natura reprezentaţională (activă) a cunoaşterii (subiectul îşi construieşte, adică îşi *re-prezintă*, potrivit propriilor sale legi, obiectul cunoaşterii, de unde şi ideea că actul cunoaşterii este act de *prezentare* în faţa unei conştiinţe), dar şi natura ei pasivă (marcată de finitudine), dată fiind exigenţa adresată categoriilor de a se aplica diversului unei intuiţii sensibile. Acest al doilea aspect, revelat cu această ocazie, desăvârşeşte descrierea raţionalităţii cunoaşterii omeneşti:

- pe de-o parte, dincolo de natura sa reflexivă, adică dincolo de faptul că ea structurează cunoaşterea în funcţie de propriile sale concepte şi principii, raţiunea (nu este vorba despre raţiune ca sediu al Ideilor transcendentale, ci de raţiune ca totalitate a puterii cunoaşterii omeneşti) trebuie să se aplice intuiţiei şi să se exercite în interiorul câmpului experienţei. În caz contrar, ea va rămâne inoperantă, neputând nici să creeze obiectele propriei sale cunoaşteri, nici să acceadă la o natură de care ea ar fi astfel total independentă («raţiunea nu sesizează decât ceea ce ea însăşi produce după planul ei»);

- pe de altă parte, este vorba de sensul pe care «revoluţia copernicană» îl conferă ideii de cunoaştere *a priori*. Dacă intuiţia şi, în general, întreaga noastră putere de cunoaştere se orientează după natura obiectelor, atunci nu poate fi susţinut caracterul apodictic al cunoaşterii: de îndată ce am admite că aceasta se orientează după însuşirile obiectelor, ar trebui să renunţăm să afirmăm existenţa judecăţilor *a priori*[17]. Această tentativă ar avea însă drept consecinţă negarea existenţei – incontestabile totuşi – a ştiinţelor constituite din judecăţi *a priori* cu caracter sintetic. Va trebui deci, să facem cale întoarsă şi să revenim la punctul iniţial al disputei referitoare la însemnătatea influenţei subiectului asupra obiectului şi să admitem că fenomenul este acela care se orientează în funcţie de intuiţia noastră şi nu invers, neuitând însă că

> «nouă nu ne este posibilă nici o cunoştinţă *a priori* decât exclusiv aceea despre obiectele experienţei posibile»[18].

Putem înţelege această răsturnare a raportului dintre obiect (lucru) şi cunoaştere, care se produce prin «revoluţia copernicană» şi

ca un prim afront pe care Kant îl adresează explicației substanțialiste a *realității*. Din acest moment, permanența substanței nu va mai fi explicată în funcție de identitatea și de constanța trăsăturilor categoriale ale realității sau de eternitatea (invariabilitatea) determinațiilor sale substanțiale, ci în funcție de universalitatea și necesitatea *a priori* a regulilor constitutive ale lumii fenomenale, ca obiect al cunoașterii.

Lucrul care se află în fața mea nu are sens decât dacă el reprezintă un obiect al experienței mele. Or, pentru a putea fi luat în considerare în calitate de obiect al experienței, aceasta din urmă trebuie în prealabil să-mi poată apărea ca experiență, ca fenomen: această fenomenalitate nu are nicidecum un caracter contingent. Dimpotrivă, ea se supune rigorilor unei legități care face posibilă constituirea ei ca obiect (sau, în limbaj heideggerian, ea presupune un orizont în interiorul căruia se poate constitui ca apariție, ca fapt ce iese în evidență, manifestându-se).

> «...Experiența însăși este un mod de cunoaștere care reclamă intelect»[19].

Aceasta înseamnă că eu trebuie să presupun deja regula acestei experiențe în mine însumi, înainte ca obiectele să-mi fie date. Această regulă se exprimă prin concepte și legi *a priori* cu care obiectele experienței trebuie să intre în acord. Pe de altă parte, nici fenomenele supuse principiilor intelectului nu sunt total străine facultății noastre de cunoaștere. Ele reprezintă materialul fenomenal constituit prin aplicarea formelor pure ale sensibilității la impresiile primite de simțuri. Asistăm astfel la o estompare a liniei de demarcație între «subiect» și «obiect», în sensul că nu se mai poate vorbi de o absolută opoziție între ele, ceea ce implică faptul că nici obiectul nu se „dizolvă" în subiectivitatea care îl constituie, dar nici subiectul, în obiectivitatea căreia i s-ar supune prin demersul cunoașterii. Este vorba, mai degrabă, de un act fundamental prin care obiectul este constituit la nivelul spiritului, acest act de constituire prezentând totuși anumite limite: la un prim nivel al lui, intuiția se prezintă ca finită. Nimic nu poate diminua sau anula deschiderea originară a

acesteia către lume: intuiţia nu face posibil fenomenul ca apariţie decât dacă se lasă afectată de fiinţare (lucrul în sine), decât dacă există ceva care să i se ofere. Este adevărat că acest *a i se oferi* este posibil în virtutea structurii apriorice a sensibilităţii (materialul sensibil este perceput în spaţiu şi timp). Ceea ce nu modifică însă cu nimic caracterul receptiv al intuiţiei, ci, dimpotrivă, îl reafirmă.

Putem surprinde acum miza ontologică a ideii kantiene de cunoaştere, expusă din perspectiva unei raţiuni chemate să-şi autodetermine legitimitatea şi să-şi defmească limitele. Considerăm că această dimensiune ontologică este esenţială tocmai în măsura în care ea găzduieşte divergenţa dintre proiectul criticist kantian şi transpunerea lui heideggeriană în registrul fenomenologic.

Dependenţa spontaneităţii de receptivitate, necesitatea de a legitima folosirea obiectivă a categoriilor intelectului prin aplicarea lor la intuiţia finită constituie, pentru Heidegger, argumentul lecturii criticismului în registrul temei finitudinii.

Or, este adevărat că, odată cu Kant, analiza cunoaşterii suferă o mutaţie crucială din acest punct de vedere: cea care constă în abandonul gândirii necondiţionate (gândirii absolute) în favoarea unei gândiri omeneşti, nevoită să se raporteze la intuiţia sensibilă, a unei gândiri deci care poartă însemnul finitudinii. Cu toate acestea însă, tematizarea kantiană a finitudinii nu este o premisă, ci doar o consecinţă a criticismului. Afirmaţia «tare» a acestuia ţine de prezentarea ontologiei ca teorie a categoriilor. O lectură a acestei ontologii centrată pe tema intuiţiei sensibile (receptivităţii), cum face Heidegger sau, dimpotrivă, pe o logică tradiţională (din care Kant într-adevăr preia tabelul judecăţilor intelectului, dar în scopul de a deriva din el tabelul conceptelor pure ale intelectului, a căror valabilitate obiectivă este condiţionată de o aplicare imanentă/folosire schematizată a acestora) nu poate da seamă de funcţia veritabilă a logicii transcendentale în arhitectonica cunoaşterii omeneşti. Proiectul acestei arhitectonici şi regulile ei de construcţie provin din teoria categoriilor (analitica conceptelor şi principiilor pure ale intelectului), categorii ce nu au valoare de predicate ontologice, ci reprezintă funcţii de unitate a sintezei diferitelor reprezentări într-o intuiţie.

Finitudinea nu este o determinație negativă a cunoașterii, ci însăși dimensiunea prin care aceasta devine posibilă. Propriu raționalismului era să considere că actul gândirii și al cunoașterii se definesc prin pretenția acestora de acces la absolut, iar că imposibilitatea de a atinge absolutul ține de fapt de însăși natura umană (de statutul ei de entitate creată, de elementul de non-raționalitate al existenței omenești și de imperfecțiune în virtutea constituției ei trupești, finite). La Kant însă, rațiunea însăși conține în sine această limitare a accesului la absolut, drept pentru care cunoașterea absolutului iese din discuție, fiind considerată drept iluzie: nu există cunoaștere dincolo de domeniul experienței posibile. Prin urmare, actul cunoașterii este esențialmente determinat de o intuiție receptivă. Deși radicală, finitudinea nu paralizează posibilitatea cunoașterii, ci doar pretenția acesteia de a da seamă de lucrul în sine.

Revenind la Heidegger, originalitatea lecturii lui ține de ideea că ceea ce conferă cunoașterii un caracter finit nu este intuitivitatea ei, ci însăși natura acestei intuitivități: în raport cu *intuiția originară*, creatoare de lucruri, *intuiția receptivă* nu este decât aprehensivă, altfel spus, ea este nevoită să se raporteze la o ființare nemijlocită/inerțială (*das Vorhandene*).

Această caracteristică de finitudine, pe care receptivitatea intuiției i-o conferă cunoașterii, ar fi reconfirmată și la nivelul *Analiticii transcendentale*: chiar dacă spontan, activ și creator al propriului său obiect, intelectul, ca și intuiția, poartă însemnul finitudinii. Gândirea își creează în mod spontan obiectul, dar nu *ex nihilo*, ci pornind, la rândul său, de la un material pe care i-l oferă sinteza operată deja la nivelul intuiției. Și gândirea deci stă sub semnul finitudinii, în măsura în care, ca gândire omenească, este de neconceput fără aportul intuiției.

În ceea ce-l privește pe Heidegger, el nu numai că neagă întâietatea gândirii asupra intuiției, întâietate acceptată în majoritatea interpretărilor kantiene, dar și schimbă total sensul acestui raport: supremația va reveni de acum încolo intuiției care, în virtutea

receptivității sale, solicită gândirea cu structura sa logică, obligând-o să coopereze cu ea. Cea mai bună probă o furnizează chiar faptul că intuiția nu ar putea singură să îndeplinească toate operațiile care asigură completitudinea actului de cunoaștere. Intelectul este solicitat deci în măsura în care intuiția nu are posibilitatea nici de a determina «în general» individualul spre care tinde, nici de a asigura transmiterea intersubiectivă a cunoașterii dobândite: de-abia categoriile pure ale intelectului, în virtutea generalității lor, sunt învestite cu funcția de a conceptualiza ceea ce intuiția a sesizat.

Se ridică cu îndreptățire următoarea întrebare: care este semnificația acestei răsturnări de poziții pe care Heidegger o operează și prin care se afirmă prioritatea intuiției pure față de gândirea pură?

Trebuie să avem în vedere faptul că, pe de-o parte, încă de la începutul *Criticii rațiunii pure,* Kant postulează unitatea celor două facultăți de cunoaștere (sensibilitatea și intelectul):

> «Cunoașterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simțirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaște un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor)... Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere»[20].

Mai mult, este evident că lucrarea kantiană consacră analizei structurii gândirii și a funcțiilor acesteia mai multe pagini decât analizei intuițiilor pure; în plus, faptul că datul sensibil receptat de intuițiile pure necesită intervenția unei structuri conceptuale, pentru că numai produsul unei astfel de sinteze reprezintă o cunoaștere – iată două teze care, aparent, pledează pentru secundaritatea sensibilității față de intelect. Tocmai de aceea, încercarea de a detașa sensul acestei răsturnări de poziții devine iminentă și necesară în raport cu însuși modul de gândire care a permis și favorizat o astfel de mutație: gândirea heideggeriană.

Necesitatea și universalitatea enunțurilor constituie de fapt semnul distinctiv al cunoașterii adevărate. Or, aceste două

caracteristici nu se regăsesc la nivelul percepţiilor, întrucât ele nu provin nici din lucrurile la care se raportează simţurile noastre, nici din capacitatea acestora de a ordona senzaţia receptată cu ajutorul intuiţiilor pure. Necesitatea şi universalitatea îşi au sursa, dimpotrivă, în subiect, adică în conştiinţa de sine. Aceste afirmaţii traduc de fapt sensul disputei dintre Kant şi Hume şi al răspunsului pe care Kant îl adresează scepticismului empiric. Hume constatase că necesitatea şi universalitatea nu-şi pot avea provenienţa nici în lucrurile exterioare, nici în percepţii; el lasă finalmente această problemă deschisă, considerând totuşi că legăturile şi conexiunile pe care mintea omenească le stabileşte în mod necesar sunt rezultatul obişnuinţei de a asocia mereu lucruri care, în trecut, au apărut împreună[21].

Că necesitatea şi universalitatea rămân, pentru Kant, condiţii şi exigenţe subiective ale cunoaşterii umane, acest lucru depinde şi de natura acestei cunoaşteri care nu vizează niciodată lucrul în sine, ci doar fiinţarea, aşa cum ne apare. În interpretarea pe care o făcea filosofiei teoretice a lui Kant, Hegel supunea unei critici drastice ideea de *lucru în sine*, susţinând că admiterea acestuia în cadrul sistemului kantian blochează accesul cunoaşterii la adevăr (în măsura în care lucrul în sine există, dar nu îi este accesibil cunoaşterii ca atare, ci doar ca fenomen, potrivit modului în care el «apare» pentru subiectul cunoaşterii). În acest fel, Hegel ignora chiar demersul prin care subiectivitatea gândirii constituie, la Kant, însăşi obiectivitatea: dar nu o obiectivitate absolută şi intangibilă, ci o obiectivitate pentru om şi pe măsura raţiunii sale finite. De altfel, tocmai în acest fel se explică faptul că – în cadrul criticismului – cunoaşterea nu va rămâne o construcţie pur subiectivă: ea se legitimează prin raportarea la datul unei intuiţii sensibile.

Obiecţiile hegeliene vizează de fapt demascarea aşa-zisei presupoziţii pe care Kant şi-ar fi întemeiat critica cunoaşterii: de unde şi propunerea de a substitui acestei teorii a cunoaşterii o autoreflecţie fenomenologică a spiritului. Argumentul, semnificativ din acest punct de vedere, prezent în prefaţa *Fenomenologiei spiritului*, este acela că filosofia criticistă pretinde să stabilească condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii în genere[22], înainte de a supune cunoştinţele unei

examinări critice. Cum ar putea însă facultatea de cunoaştere să se supună unui examen critic de validare, înainte de orice cunoaştere, cum poate ignora faptul că această examinare presupune deja cunoaşterea? De unde şi remarca picantă a lui Hegel din *Prelegerile de istorie a filosofiei*: ni se cere să cunoaştem facultatea de cunoaştere înainte de a cunoaşte; ca şi cum am vrea să înotăm înainte de a intra în apă. Există deci un cerc vicios în teoria kantiană a cunoaşterii, născut însă de presupoziţia ontologică fundamentală a criticismului: cunoaşterea matematică şi fizică i-au servit lui Kant drept prototip al cunoaşterii în genere. Deşi versiunea criticistă a criticii se consideră lipsită de presupoziţii, ea preia de fapt un tip bine determinat de validitate: validitatea ştiinţifică. Metafizica va fi, prin urmare, reconstruită şi ea pornind de la acest prototip al cunoaşterii, de la modelul normativ de ştiinţă.

Şi conceptul de lucru în sine îi apare lui Hegel ca o presupoziţie redundantă a criticismului. Admiterea lui constituie însă o dificultate doar atunci când acesta este înțeles ca substanţă[23] şi nu ca simplu principiu metodologic al arhitectonicii kantiene. Concluzia nefastă a primei variante ar fi un fel de devalorizare *a priori* a oricărei cunoaşteri obiective. Altfel spus, dat fiind că obiectul cunoaşterii nu este fiinţă (lucru în sine), ci doar fenomen, fenomenul riscă să fie înţeles în registrul «aparenţei». Ceea ce antrenează o gravă neutralizare a valorii de obiectivitate a cunoaşterii, pe de-o parte, dar şi a reflecţiei asupra istoriei, pe de altă parte, care şi ea rămâne în afara oricărui registru de obiectivitate şi raţionalitate.

Înţelegerea lucrului în sine ca principiu metodologic în ansamblul criticismului are meritul de a evidenţia faptul că pentru Kant el este de fapt Idee, adică act pur al raţiunii. Sensul lucrului în sine nu este acela de entitate ultimă şi supremă, ci de libertate (concept care susţine întreaga critică şi prin care capătă sens în acelaşi timp proiectul unei cunoaşteri extensibile la infinit şi istoria umană).

Prin urmare, pe de-o parte, Kant refuză raţiunii accesul la acel adevăr în posesia căruia ar intra prin intermediul unei aşa-zise cunoaşteri a lucrului în sine. Acest refuz este expresia unei *atitudini de anti-realism* şi plasează miza cunoaşterii în activitatea subiectului.

De altfel, este vorba despre o atitudine filosofică determinată şi delimitată de două forme de idealism: idealismul subiectiv şi idealismul speculativ. Altfel spus, ea derivă din constatarea berkeleiană că nu există lucru în sine (dat fiind că afirmarea existenţei unui «în sine» echivalează deja cu reprezentarea acestui «în sine») şi se ciocneşte de un idealism de tip speculativ în cadrul căruia nu-şi poate afla nicidecum locul (dat fiind că obiectivitatea/adevărul nu decurge dintr-o cunoaştere absolută, ci, dimpotrivă, dintr-o cunoaştere fenomenală).

Pe de altă parte, el împiedică raţiunea şi să funcţioneze exclusiv pe baza unor adevăruri pe care le extrage din sine însăşi (doar pe baza adevărurilor *a priori*). De această dată, Kant adoptă o *poziţie anti-idealistă*, menită să dea seamă de această marjă de pasivitate de care subiectul kantian nu se poate dispensa: reprezentarea este activă în raport cu obiectul considerat din punct de vedere epistemologic, nu şi în raport cu existenţa acestuia. La nivel speculativ, Kant respinge folosirea transcendentă a raţiunii, folosire care intervine de fiecare dată când, trecând dincolo de domeniul experienţei posibile, raţiunea pretinde să constituie adevăruri ce depăşesc limitele acestei experienţe[24].

Ferindu-se de riscurile la care se expuseseră, pe de-o parte, realismul, pe de altă parte, idealismul, criticismul preia parţial aspecte ale demersului acestora, încercând să soluţioneze problema majoră a raportului dintre obiect şi reprezentare. Acesta ne pare a fi punctul de vedere din care trebuie înţeles proiectul kantian de critică a metafizicii dogmatice; mai exact, din care trebuie judecată miza critică a criticismului. Radicalitatea acestui proiect, înţeleasă în sensul depăşirii unor moduri anterioare de înţelegere a metafizicii, trebuie analizată în funcţie de semnificaţia pe care disputa dintre realism şi idealism o poseda în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în raport cu problema reprezentării, aşa cum se găseşte ea formulată, înaintea *Criticii raţiunii pure,* în scrisoarea adresată în 1772 lui Marcus Herz. Lucru care ne impune să ţinem cont de transformarea raportului antagonic dintre interioritate şi exterioritate şi de o anumită reformulare a problemei cunoaşterii: centrul de interes nu îl mai constituie raportul de cauzalitate dintre obiect şi reprezentare (între lucrul în sine, exterior,

și reprezentare, interioară actului cunoașterii), ci un raport transcendental (între concepte și intuiții, între conceptele pure ale intelectului și obiectele ca fenomene). Ambii termeni aparțin, în acest din urmă caz, relației de reprezentare, întrucât ei au același statut epistemic.

Ținând cont de observațiile făcute până acum, se poate afirma că demersul kantian replasează metafizica (cel puțin metafizica naturii) în interiorul relației de reprezentare. Mai mult, denunțând iluzia unei filosofii a lucrului în sine, ea corelează problema adevărului și a obiectivității cu problema statutului și a activității subiectivității.

Contrar dogmatismului tradițional, căruia îi reproșează slăbiciunile metafizicii, Kant propune o viziune transcendentală care redefinește funcția subiectivului și obiectivului, deposedându-le de această dimensiune de eterogenitate din cauza căreia apăreau ca fiind entități ipostaziate în două lumi – lumea reală și lumea ideală a cunoașterii – exterioare una alteia. Înainte de Kant, subiectivul și obiectivul se prezentau ca termeni antagonici (este obiectiv ceea ce nu este subiectiv). Marea schimbare operată de Kant în raport cu această tradiție de care se delimitează este redefinirea obiectivității (a adevărului) prin intermediul coordonatelor subiective ale cunoașterii (categoriile pure ale intelectului, intuițiile pure). Dacă deci reprezentarea înseamnă cunoaștere, se poate afirma că *transformarea* kantiană a metafizicii se produce chiar în cadrul paradigmei reprezentării.

Proiectul heideggerian de „deconstrucție" a metafizicii: analitica finitudinii existenței omenești

Să încercăm acum să determinăm semnificația preeminenței intuiției pure asupra gândirii pure, preeminență pusă în evidență de interpretarea heideggeriană a *Criticii.* Remarcam mai sus că ceea ce constituie punctul de plecare al unei astfel de interpretări este înțelegerea proiectului kantian ca o tentativă de formulare pe noi baze a metafizicii ca *metaphysica generalis*:

«Aber selbst mit dieser, der herrschenden Auslegung der transzendentalen Äesthetik und Analytik schon femliegenden Auffassung ist

das Wesentliche nicht getroffen: daß eben die Ontologie als Metaphysica generalis, d.h. als das Grundstück der Metaphysik im ganzen, begründet und hier erstmals zu sich selbst gebracht wird»[25].

Pentru rezolvarea problemei referitoare la posibilitatea metafizicii, Kant apelează la un demers de natură epistemologică pornind de la întrebarea referitoare la posibilitatea ştiinţelor pure. Motivul său este acela că, odată ce am determina condiţiile de posibilitate a judecăţilor sintetice *a priori* de natură ştiinţifică, ar deveni posibilă şi analiza principiilor metafizice care, la rândul lor, au un caracter sintetic pur, trecând dincolo de sensibil şi vizând suprasensibilul. Prin urmare, întrebarea cum este posibilă metafizica în calitate de ştiinţă – şi nu metafizica aşa cum a fost ea dezvoltată înainte de Kant, adică «o simplă tatonare (...) pornind doar de la simple concepte» – această întrebare care vizează deci posibilitatea unei metafizici veritabile, se înscrie la Kant pe calea provizorie a unei analize a judecăţilor sintetice *a priori*.

Deşi neokantianismul a absolutizat semnificaţia acestei căi, prezentând-o ca fiind scopul însuşi al *Criticii*, prin intermediul unor frecvente critici pe care le adresează filosofilor de la Marburg, Heidegger o relativizează totuşi, împingând-o într-un plan secund. În acelaşi fel în care, în *Sein und Zeit*, el reformulează întrebarea referitoare la sensul fiinţei prin aceea referitoare la natura însăşi a modului de a înţelege fiinţa, Heidegger va substitui în *Kant-Buch* întrebării referitoare la posibilitatea cunoaşterii suprasensibilului pe cea care vizează posibilitatea intrinsecă de a face manifestă fiinţarea ca atare:

> «Eine Grundlegung der Metaphysik im Sinne einer Umgrenzung ihrer inneren Möglichkeit muß nun aber vor allem auf den Entzweck der Metaphysik abziehen, d.h. auf eine Wesensbestimmung der Metaphysica generalis. Denn diese ist in einem ausnehmenden Sinne Erkenntnis des übersinnlichen Seienden. Die Frage nach der inneren Möglichkeit einer solchen Erkenntnis sieht sich aber zurückgeworfen auf die allgemeinere Frage nach der inneren Möglichkeit eines Offenbarmachens überhaupt von Seiendem als solchem».

Urmează că:

«Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, darin sich dieses an ihm selbst zeigt, so daß alles Aussagen über es von daher ausweisbar wird».[26]

Să cităm, în paralel, un fragment din primul capitol al lucrării *Sein und Zeit* pentru a remarca asemănarea între modul în care Heidegger își propune să abordeze întrebarea referitoare la sensul ființei în cadrul *Analiticii Dasein*-ului și demersul pe care el pretinde că îl întrevede în filosofia teoretică a lui Kant:

«Dacă întrebarea privitoare la ființă trebuie pusă în chip explicit și împlinită în deplină transcendență de sine, atunci o elaborare a acestei întrebări, potrivit lămuririlor de până acum, pretinde explicarea modului în care este vizată ființa, a modului de înțelegere și de sesizare prin concept a sensului (...). Vizarea a ceva, înțelegerea și sesizarea lui cu ajutorul conceptului, alegerea lui și accesul la el – toate acestea sunt raportări constitutive ale actului interogării și astfel, chiar moduri de a fi ale unei anumite ființări, ale *acelei* ființări care suntem de fiecare dată noi»[27].

Ni se pare deci evident faptul că Heidegger încearcă încă de la început să proiecteze asupra textului lui Kant exact aceleași intenții care îl orientaseră pe el în *Sein und Zeit*. Astfel, prin *Kantbuch*, el restituie *Criticii*, în mod paradoxal, poate, exact acele două teme a căror absență o remarcase într-un text din *Sein und Zeit*:

«Două lucruri l-au împiedicat să o facă: pe de-o parte, faptul că a omis întrebarea privitoare la ființă în genere și, legat de aceasta, faptul că i-a lipsit o ontologie tematică a *Dasein*-ului, ceea ce, în termeni kantieni, înseamnă o analitică ontologică prealabilă a subiectivității subiectului»[28].

Kantbuch recuperează deci aceste două teme, încercând să dezvăluie prezența lor implicită în cadrul *Criticii*. Prin urmare:

- problematica (absentă) a sensului ființei va fi dublată de tematizarea cunoașterii ontologice, adică a acelui tip de cunoaștere care exprimă înțelegerea prealabilă pe care o avem despre sensul

fiinţei (în limbaj kantian este vorba de tematizarea cunoaşterii *transcendentale*), adică a acelei cunoaşteri

> «care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*»[29].

– instaurarea fundamentului metafizicii dobândeşte forma unei ontologii fundamentale (măcar că termenul ca atare nu apare niciodată în textul kantian), a unei «*analitici a esenţei finite a omului*» («*eine ontologische Analitik des endlichen Menschenwesens*»[30]).

Interpretarea *Criticii raţiunii pure* este dirijată încă de la început, în mod explicit, de concepte şi de idei care nu constituie câtuşi de puţin apanajul criticismului. Punerea în evidenţă a *comportamentului* care face posibilă manifestarea «fiinţării ca atare» devine tentativă provizorie în vederea reîntemeierii unei *metaphysica generalis*, în timp ce demersul epistemologic al unei analize a judecăţilor sintetice ale matematicii şi fizicii pure de-abia dacă este luat în considerare, se poate spune chiar că este pus sub semnul întrebării de către Heidegger:

> «ob die Idee einer *Metaphysica specialis* überhaupt in Anmessung an den Begriff der positiven (wissenschaftlichen) Erkenntnis entworfen werden darf, soll sich gerade erst entscheiden»[31].

Iată cum ideea kantiană a unei filosofii transcendentale va fi identificată cu problematica condiţiilor cunoaşterii ontologice, cunoaştere care face posibilă raportarea la fiinţare (şi, prin urmare, cunoaşterea ontică). Accentul pe care prezentarea heideggeriană îl pune asupra intuiţiei pure ca element prioritar în ordinea constituirii cunoaşterii pure ne va permite să explicăm opoziţia dintre fenomen şi lucrul în sine (*Gegenstand/Entstand*), invocând condiţia necesităţii supunerii cunoaşterii la un obiect a cărui existenţă (nemijlocită) este deja dată. Mai mult, această opoziţie dă seamă şi de diferenţa dintre cunoaşterea finită, umană şi cunoaşterea la baza căreia se află o intuiţie originară, o intuiţie creatoare a propriilor sale obiecte. Astfel, ceea ce se poate constitui în obiect al cunoaşterii umane ar fi fiinţarea-fenomen care se oferă intuiţiei, o intuiţie sensibilă, chiar dacă

pură. Ar fi, de fapt, vorba de o aceeaşi fiinţare vizată din două puncte de vedere diferite: fiinţarea ca lucru în sine, incognoscibilă în raport cu receptivitatea intuiţiei noastre, şi, pe de altă parte, fiinţarea ca fenomen determinat prin intermediul unui mod de cunoaştere finit, care îşi constituie însă propriul obiect, potrivit unei legităţi de natură raţională, funcţională doar în raport cu un dat sensibil.

Cu toate acestea, cunoaşterea ontologică nu se va defini ca o cunoaştere a lucrului în sine, ci ca o cunoaştere marcată de însemnul finitudinii: cunoaştere *a priori* care constituie fiinţarea ca fiinţare şi care, tocmai de aceea, precedă orice experienţă, făcând-o posibilă. Cum este posibil ca o intuiţie finită şi, deci, receptivă, să fie anterioară experienţei? Să ne reamintim că formele pure ale sensibilităţii (spaţiul şi timpul) sunt, în calitatea lor de intuiţii, forme pure (neempirice) şi receptive prin care este dat însuşi diversul intuiţiei, divers ce va fi ulterior supus sintezei categoriilor:

> «Nu există decât două căi pe care poate fi gândit un acord necesar al experienţei cu conceptele despre obiectele ei: sau experienţa face posibilă aceste concepte, sau aceste concepte fac posibilă experienţa. Prima explicaţie nu poate fi admisă cu privire la categorii (nici chiar cu privire la intuiţia sensibilă pură); căci ele sunt concepte *a priori*, deci independente de experienţă... În consecinţă, nu rămâne decât cea de-a doua explicaţie (...), categoriile cuprind din partea intelectului principiile posibilităţii oricărei experienţe în genere»[32].

În fine, întrucât diferenţa dintre modul de cunoaştere divin şi cel uman rezidă în diferenţa dintre tipurile de intuitivitate care le corespund, înţelegem de ce Heidegger acordă finitudinii un rol atât de important în cadrul proiectului de reconstrucţie a metafizicii:

> «... daß jene (die unendliche Anschauung) in ihrem unmittelbaren Vorstellen des Einzelnen, d.h. des einmaligen einzigen Seienden im ganzen, dieses Seiende allererst in sein Sein bringt, ihm zu seinem Entstehen (origo) verhilft»[33].

Tocmai acesta este punctul în care, în mod extrem de subtil, Heidegger introduce teza sa privind preeminenţa intuiţiei pure asupra gândirii pure: cea de-a doua este chemată să o completeze pe prima,

există deci în slujba ei, pentru că intuiţia omenească nu poate primi, în virtutea naturii sale, decât reprezentări imediate şi individuale. O cunoaştere divină, care «prinde fiinţarea dintr-o dată, în totalitatea sa», nu necesită participarea gândirii[34], în timp ce intuiţia finită este o intuiţie gânditoare (*denkende Anschauen*).

Modul în care Heidegger abordează raportul dintre dimensiunea receptivă şi dimensiunea de spontaneitate a cunoaşterii disimulează un aspect esenţial al mizei de reconstrucţie teoretică a metafizicii din perspectîva temei finitudinii existenţei omeneşti.

Mai exact, felul în care, pornind de la textul *Criticii raţiunii pure,* Heidegger expune esenţa cunoaşterii («actul cunoaşterii este mai întâi de toate act de intuire») este marcat de un anumit tip de explicitare a ideii de reprezentare. Ceea ce încercăm să susţinem este faptul că, deşi acest tip de explicitare se plasează, aparent, în litera textului kantian, ea îi trădează spiritul.

Mai concret, ceea ce aduce în prim-plan lectura heideggeriană este distincţia dintre cunoaşterea omenească şi cunoaşterea divină, adică o definire a reprezentării omeneşti, pornind de la cunoaşterea infinită:

> «Das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis wird durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des *intuitus originarius*»[35].

Heidegger preia această afirmaţie dintr-un alt text (din anul 1793) al lui Kant, referitor la progresele pe care metafizica le-ar fi făcut în Germania după Leibniz şi Wolf[36]. Este adevărat că şi în *Critica raţiunii pure*, Kant face referire[37] la diferenţa dintre fiinţa gânditoare finită (a cărei sensibilitate se caracterizează prin *intuitus derivativus*) şi Fiinţa Supremă (a cărei *intuitus originarius* este o intuiţie de tip intelectual). Această remarcă apare însă în contextul intenţiei de a caracteriza tipul de intuiţie specific omului. Dat fiind că intuiţia este doar unul dintre cele două elemente ale cunoaşterii omeneşti, o lectură a teoriei reprezentării, răspunzând exigenţelor criticismului, nu poate fi edificată pornind de la această remarcă.

Susţinem că demersul lui Kant este unul de a defini cunoaşterea, pornind de la şi în cadrul unei teorii care să expliciteze de fapt

tipurile de reprezentare proprii omului şi nu pe cele specifice vreunei fiinţe absolute.

Consecinţa este că accentul pe care Kant (în *Prefaţa la ediţia a doua*) îl pune de fapt pe distincţia dintre două moduri ale reprezentării caracteristice cunoaşterii omeneşti (reprezentarea sensibilă şi cea intelectuală, adică reprezentarea obiectului ca fenomen şi cea a obiectului ca lucru în sine)[38] este transferat de Heidegger asupra distincţiei dintre *intuitus archetypus* şi *intuitus derivativus.*

Problema criticismului s-a definit, încă înainte de prima critică, în termeni de reprezentare (1772: scrisoarea lui Kant către Marcus Herz). La nivel precritic, întrebarea esenţială viza raportul dintre reprezentare şi obiect. De unde şi dilema care deschidea calea criticismului: dacă obiectul produce reprezentarea, rămânem prizonieri unei perspective empiriste. Invers, dacă reprezentarea produce obiectul, puterea omenească de cunoaştere se investeşte cu calităţi similare acelui *intellectus archetypus* pentru care a crea şi a cunoaşte un obiect înseamnă unul şi acelaşi lucru. Tocmai de aceea, criticismul se inaugurează prin redefinirea statutului obiectualităţii şi obiectivităţii: cunoaşterea nu mai vizează raportarea conceptelor pure (reprezentări) la obiecte exterioare, ci raportarea conceptelor la fenomene (care şi ele sunt reprezentări).

Prin urmare, puterea de cunoaştere şi, într-un mod mai general, raţiunea omenească este, la Kant, o facultate a reprezentărilor (reprezentarea unui obiect precedă cunoaşterea acestuia; reprezentarea legii morale precedă acţiunea morală; reprezentarea unui scop precedă împlinirea acelui scop). Reprezentarea trebuie deci înţeleasă în funcţie de raţionalitatea omenească şi de exigenţele acesteia. Marca de finitudine a existenţei omeneşti rezidă de fapt în distincţia dintre real şi posibil[39].

Conceptul kantian de reprezentare trebuie înţeles în raport cu legislaţia intelectului şi a raţiunii. Caracterul legiferant al acestora este dat de conceptele şi principiile pure (categoriile şi principiile sintetice *a priori* în cazul intelectului pur; legea morală şi conceptul de Bine Suprem în cazul raţiunii pure practice). Cunoaşterea rămâne tributară – în cazul lui Kant – unui model conceptual şi predicativ,

teoria categoriilor fiind de fapt cea care determină «sintaxa» acestei teorii a cunoaşterii. Acest lucru reaminteşte neîncetat faptul că demersul kantian nu se desfăşoară în planul fiinţei/existenţei, ci al metodei: este strategia prin care, la vremea lui, criticismul depăşea dogmatismul.

Încă o dată, distincţia fundamentală la Kant nu este cea dintre modul de a cunoaşte specific divinităţii, pentru care a cunoaşte este acelaşi lucru cu a intui, şi modul de a cunoaşte propriu fiinţei omeneşti, în cazul căreia esenţială pentru validitatea actului cunoaşterii este diferenţa dintre reprezentarea de tip sensibil (intuiţie ordonată de concept) şi reprezentarea de tip intelectual (concept care nu-şi află încă aplicarea la o intuiţie posibilă). Miza teoriei reprezentării este aceea de a dezontologiza discursul criticist. Tributul pe care acesta din urmă trebuie să-l plătească ţine de faptul că el nu se poate dispensa de un reper *analogic,* absolut necesar, altfel spus de faptul că el trimite în mod inevitabil dincolo de reprezentare, postulând o exterioritate, care dă de fapt măsura finitudinii.

Cu toate acestea, distincţia dintre reprezentare intelectuală şi reprezentare sensibilă din *Prefaţa a II-a* nu redă diferenţa dintre cunoaşterea omenească şi cunoaşterea divină, ci pe cea dintre două moduri ale cogniţiei omeneşti: *a gândi* şi *a cunoaşte,* adică a opera prin simple concepte şi a opera prin concepte sensibile (schematizate).

Reluând remarca lui Heidegger, este deci mai exact să spunem că esenţa cunoaşterii omeneşti şi finite se determină la Kant în raport nu cu doi termeni (cunoaştere omenească şi cunoaştere divină), ci cu trei: 1. *intellectus archetypus*; 2. reprezentarea omenească sensibilă; 3. reprezentarea omenească de tip intelectual. Acestea din urmă sunt esenţiale şi explicitează posibilităţile de reprezentare proprii cunoaşterii omeneşti: *intellectus echtypus.*

Intellectus archetypus desemnează gândirea divină, adică un intelect dotat cu intuiţie intelectuală care, printr-un acelaşi act, şi-ar gândi şi şi-ar crea obiectele cunoaşterii. Acest tip de intelect şi-ar determina obiectul, dar nu doar din punct de vedere epistemic, ci şi ontologic: el ar fi cauză efectivă a existenţei obiectului cunoaşterii.

Pentru un *intellectus echtypus*, gândirea apare ori ca reprezentare sensibilă (prin aplicarea conceptelor pure ale intelectului la diversul intuiţiei sensibile şi, în acest caz, gândirea este cunoaştere), ori ca reprezentare intelectuală. Este chiar distincţia care explicitează de fapt diferenţa dintre fenomen şi lucru în sine, ca semnificaţii diferite pe care un acelaşi obiect îl poate avea pentru raţiunea omenească[40]. Remarca este esenţială pentru a înţelege că lucrul în sine nu înseamnă nimic altceva decât un rezultat al unuia dintre modurile de reprezentare omeneşti.

O reprezentare de tip sensibil este de fapt cunoaştere şi îşi determină obiectul cunoaşterii (ca fenomen). Reprezentarea intelectuală produce obiectul unei gândiri căruia nu-i corespunde nici o intuiţie sensibilă. Prin urmare, dacă intelectul divin este cauză efectivă a existenţei obiectelor, intelectul omenesc este cauză efectivă doar în ordinea fenomenelor (a căror existenţă nu este un predicat real, ci act predicativ prin care conceptul pur al existenţei este atribuit unui subiect). Semnalarea acestei diferenţe poate conduce la evitarea confuziei dintre intelectul dotat cu intuiţie intelectuală (*intuitus originarius*) şi intelectul unei intuiţii sensibile (*intuitus derivativus*). Acesta este aspectul asupra căruia se opreşte şi Heidegger.

Dar de o şi mai mare importanţă pentru intenţia kantiană este semnalarea distincţiei dintre ceea ce înseamnă gândire pentru un intelect divin (gândire care este şi intuiţie intelectuală de fapt) şi ce înseamnă gândire pentru om, adică «reprezentare intelectuală». Faptul că acestui ultim tip de gândire nu-i corespunde nici o intuiţie sensibilă (lucru care se întâmplă atunci când puterea de cunoaştere omenească depăşeşte limitele experienţei posibile) evidenţiază că obiectul pe care aceasta îl determină nu are nici existenţă ontologică, nici existenţă predicativă, ceea ce face din el cel mult semnul unei posibilităţi (un postulat).

Altfel spus, analogia kantiană dintre *intuitus originarius* şi *intuitus derivativus* nu trebuie să trimită – pentru a rămâne în spaţiul criticismului – la ceva exterior raţiunii omeneşti, la un în-sine misterios ce ar putea purta numele fiinţei. Este drept că această referinţă la

exterioritatea raţiunii este tentaţia din umbră pe care criticismul şi-o autoîntreţine, dar ea trebuie înţeleasă în registru metodologic. Miza ei apare la nivel transcendental: numai postulând-o, putem înţelege finitudinea şi libertatea raţiunii.

Ceea ce legitimează validitatea reprezentărilor (concepte pure sau empirice, idei teoretice sau practice ale raţiunii pure) trebuie reperat în problematica *prezentării* acestor reprezentări: este vorba despre aplicarea lor, directă sau indirectă (analogică) la intuiţia sensibilă. Modelul acestei aplicări se regăseşte în tema *Andwendbarkeit*-ului categoriilor intelectului pur. Altfel spus, *Vorstellung* trimite la modurile reprezentării (*Darstellung*), adică la: schema pură în cazul categoriilor, exemplul – în cazul conceptelor empirice, tipul – al conceptelor morale, simbolul – al conceptelor estetice.

Problema transcendenţei: dimensiune critică şi dimensiune „transcendentală“

Elementele pe care se bazează Heidegger atunci când susţine că lucrarea *Critica raţiunii pure* poate fi privită ca o interogaţie de ansamblu asupra posibilităţii interne a ontologiei (*Ce este fiinţarea?*) sunt următoarele:

1. – ideea kantiană, potrivit căreia metafizica ar fi o tendinţă naturală a raţiunii omeneşti:

> «Căci metafizica este, în trăsăturile ei fundamentale, poate mai mult decât oricare altă ştiinţă, sădită în noi de natura însăşi şi nu poate fi nicidecum privită ca produsul unei alegeri arbitrare sau ca o extindere întâmplătoare, survenită odată cu progresul experienţelor (de care ea se separă cu totul)»[41].

Dacă metafizica aparţine naturii omeneşti, înseamnă că existenţa umană a fost mereu însoţită de nedumeriri, mirări şi întrebări metafizice, că modul de a fi al omului nu poate fi disociat de o atitudine interogatoare şi metafizică.

Să ne reamintim, pe de altă parte, că pentru Heidegger, *Dasein*-ul este fiinţarea care – prin chiar modul său de a fi – întreţine

întotdeauna un anumit raport cu ființa sau, mai mult, există în virtutea unei înțelegeri (chiar dacă în cea mai mare parte a timpului implicită) a sensului ființei. *Dasein*-ul este acel tip de ființare care constituie însăși *deschiderea* către ființă, în și prin existența căruia survine și se formulează problema ființei.

Paralelismul dintre ideea kantiană a înrădăcinării metafizicului în destinul omului și cea heideggeriană a existenței *Dasein*-ului întru interogarea sensului ființei ne apare greu de ignorat. Acesta este probabil argumentul care l-a determinat pe Heidegger să se simtă îndreptățit să stabilească în mod implicit o echivalență între ideea kantiană a unei *filosofii transcendentale* și propria sa idee despre *interogația de tip ontologic.*

2. – *Critica rațiunii pure* propune o filosofie transcendentală, care pornește realmente de la întrebarea referitoare la posibilitatea unei înțelegeri prealabile a sensului ființei (în termeni kantieni, ar fi vorba de întrebarea referitoare la posibilitatea judecăților sintetice *a priori*), înțelegere care, la rândul său, face posibilă cunoașterea ontică și constituirea obiectului cunoașterii ca fenomen sau, în termeni generici, a universului experienței posibile[42].

Aceste două elemente nu numai că justifică într-o oarecare măsură imaginea «ontologizată» a filosofiei kantiene așa cum aceasta apare în *Kant und das Problem der Metaphysik*, dar reușesc să pună în lumină și acel nucleu ideatic comun din care se revendică deopotrivă, chiar dacă prin moduri de expresie diferite, textul supus interpretării (*Critica rațiunii pure*) și cel care dirijează (*Sein und Zeit*) din umbră această interpretare, poate chiar resemnificare a criticismului[43].

Problematica ce vizează posibilitatea filosofiei transcendentale este strâns legată de aceea a transcendenței. Că rațiunea operează cu judecăți sintetice *a priori* – acest lucru este indubitabil. Cu toate acestea, cum putem explica faptul că rațiunea iese din sine însăși, se orientează înspre ființare, altfel spus cum se transcende ea pe sine însăși pentru ca întâlnirea cu ființarea-fenomen să devină posibilă (dat fiind că fenomenalitatea presupune un anumit tip de raportare la existența ca lucru în sine)?

Meritul lui Kant este acela de a fi regăsit filonul acestei întbări a cărei importanţă de-abia dacă o bănuia. De fapt, problematica raportului dintre subiect şi obiectul cunoaşterii, dintre om şi lume, dintre imanenţă şi transcendenţă, reprezintă una dintre temele cele mai vechi ale gândirii filosofice, dar şi cele mai intens abordate în cadrul filosofiei contemporane.

S-ar putea spune, urmându-l pe Heidegger, că istoria acestei problematici este expresia directă a istoriei modului de a concepe fiinţa (*Seinsverfassung*) şi a tuturor mutaţiilor care au marcat această istorie: distincţia subiect/obiect aparţine unui mod de gândire pentru care fiinţa se defineşte în manieră substanţialistă – fiinţa ca *Vorhandenheit* (ceea ce subzistă în mod nemijlocit). Această configuraţie a fiinţei s-a accentuat în mod progresiv încă din Antichitate, când fiinţa – ca urmare a esenţei sale de temei care face posibilă atât existenţa, cât şi cunoaşterea unui lucru – era gândită ca fiinţare supremă sau fiinţare posedând cel mai înalt grad de perfecţiune. Potrivit acestui mod de a concepe temeiul, fiinţa era determinată în mod inductiv, pornind de la tipurile particulare de fiinţare şi în vederea întemeierii acestora. Cu toate acestea, fiinţa nu poate fi fiinţă a fiinţării: ea nu este rezultatul unei deducţii abstracte al cărei scop ar fi asigurarea coerenţei logice a fiinţării. Fiinţa nu este pentru că fiinţarea este. Dimpotrivă, fiinţarea este pentru că există fiinţa. Chiar dacă cei doi termeni nu pot fi consideraţi decât împreună, nu poate exista fiinţare atâta vreme cât nu este fiinţa. În cadrul unei astfel de determinări de tip substanţialist a fiinţei (fiinţa privită ca temei care subzistă dincolo de relativitatea şi efemeritatea fiinţării), nici omul nu poate fi gândit altfel decât tot ca fiinţare subzistentă, ca esenţă identică sieşi, un «ce» invariant care persistă, dirijând din umbră ansamblul formelor particulare pe care fiinţarea umană le capătă în cursul existenţei sale concrete. O astfel de viziune asupra esenţei umane ar implica însă o indistincţie totală, din punct de vedere ontologic – între tipurile particulare de fiinţare. Atât esenţa umană, cât şi cea a celorlalte tipuri de fiinţare ar fi determinate printr-un acelaşi gen de definiţie: substanţă posedând anumite calităţi. Or, diferenţa nu ar ţine decât de natura acestor calităţi pe care fiecare fiinţare le posedă şi care

individualizează obiectele sau fiinţele unele în raport cu celelalte. Este drept că omul este singura fiinţă înzestrată cu raţiune sau cu facultatea de a vorbi, dar aceste «calităţi» pe care, în mod esenţial, el le posedă spre deosebire de celelalte tipuri de fiinţare nu sunt suficiente nici pentru a-l deosebi realmente de ele, nici pentru a explica relaţia care se stabileşte între el şi restul fiinţării, sau între el şi fiinţă pur şi simplu (este vorba de fiinţa care nu este, la rândul său, o fiinţare). Dacă raţiunea ar fi trăsătura care deosebeşte omul de o piatră, de exemplu, cum s-ar putea explica faptul că însăşi această raţiune poate participa la o relaţie în care celălalt termen (piatra) posedă calităţi total diferite? Aceeaşi caracteristică, raţiunea, în virtutea căreia fiinţarea umană nu putea fi identificată cu celelalte tipuri de fiinţare, trebuie să devină principiu explicativ al relaţiei dintre ele. Prin urmare, aşa-zisa poziţie privilegiată a omului în raport cu celelalte tipuri de fiinţare disimulează o ruptură pe care raţiunea nu o poate soluţiona. Perioada filosofiei moderne va prelua în mod implicit această dificultate, contribuind o dată în plus la agravarea ei: conştiinţa omului care *pune, dispune şi ordonează* fiinţarea, prescriind principiul coerenţei şi legităţii acesteia, va deveni subiect. «Subiect» înseamnă nu numai «suport» pentru un ansamblu de calităţi ce dau seamă de esenţa imuabilă a existenţei umane prinse în vârtejul schimbărilor temporare, dar şi prezenţă absolută (reper) în raport cu care fiinţarea devine – prin intermediul unui act de reprezentare – *obiect*. Pe de altă parte, obiect înseamnă nu fiinţare ca atare, surprinsă în chiar momentul manifestării, apariţiei sau venirii ei către fiinţă, ci confirmarea de către conştiinţă a acestei fiinţări, fiinţare care nu există în mod veritabil decât ca *prezenţă prezentă* pentru conştiinţă, deci ca o prezentare pentru a doua oară (re-*prezentare*) a fiinţării ca obiect în raport cu un subiect. Această poziţionare *face-à-face* a subiectului şi obiectului cunoaşterii ascunde două presupoziţii:

1) aceea a unei subiectivităţi nu numai autonome, dar şi suverane. Raţionalitatea devine *scena* care suportă şi, în acelaşi timp, *scenariul* care dirijează *spectacolul* acestei lumi (să ne reamintim îndoiala carteziană care, abandonând aşa-zisele certitudini sensibile, reconfirmă existenţa lumii, pornind de la acele certitudini de natură

raţională – *dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum* – care nu numai că rezistă îndoielii metodice, dar triumfă chiar în pofida acesteia);

2) aceea că subiectul şi obiectul sunt două instanţe distincte, având-şi esenţa într-un «în sine» identic şi invariant, marcat în ultimă instanţă de o neutralitate ontologică absolută unul în raport cu celălalt. Drept pentru care rolul cunoaşterii ar fi chiar acela de a stabili o punte de legătură între aceste instanţe.

Această concepţie trădează o anumită atitudine reflexivă în cadrul căreia subiectul apare ca o formă (ca o carcasă goală) lipsită de lume, iar lumea ca o simplă însumare a obiectelor care o populează.

Astfel, depăşirea semnificaţiei metafizice a fiinţei în vederea unei ontologii capabile să facă posibilă: a) într-o primă instanţă, o nouă metafizică, care tematizează finitudinea *Dasein*-ului şi b) într-o instanţă secundă – după anii '30 – o gândire a diferenţei ontologice, va deveni pentru Heidegger o exigenţă, vizând deconstruirea acestei paradigme a reprezentării care constituie supoziţia implicită a filosofiei moderne.

Prea conştienţi de imposibilitatea de a epuiza acest amplu subiect referitor la semnificaţiile metafizicii, vom încerca totuşi să completăm tabloul diferenţelor dintre accepţiunea heideggeriană şi cea kantiană a «reprezentării». Acest lucru explică de fapt divergenţa între atitudinile celor doi filosofi faţă de metafizică[44].

Mai exact, principiul kantian al criticii metafizicii (dogmatice) era acela de a nu mai raporta cunoaşterea (reprezentarea) la un lucru exterior relaţiei de cunoaştere, ci la un obiect transcendental = X, care ar constitui modelul însuşi (universal) de obiectivitate. Reprezentarea este cea care constituie obiectul (ce-i drept, nu din punctul de vedere al existenţei acestuia) şi nu obiectul (în sensul unei existenţe în sine) cel care creează reprezentare. Această de-reificare a obiectului, însoţită de transpunerea obiectităţii de la nivelul substanţialităţii la acela al obiectivităţii (constituirea «obiectului» este regizată de o legitate *apriorică*) impune ca această critică kantiană a metafizicii să se realizeze sub semnul exigenţei de a concepe relaţia dintre subiect şi obiect în câmpul reprezentării.

«Instaurarea fundamentului metafizicii» constituie, în cazul lui Kant, contrar a ceea ce a crezut Heidegger că poate afirma (în prezentarea pe care a făcut-o criticismului în *Sein und Zeit*), nu intenţia de depăşire a reprezentării, ci o plasare şi chiar încadrare a metafizicii în câmpul acesteia.

Dimpotrivă, pentru Heidegger, depăşirea metafizicii înseamnă abandonul modelului gândirii ca reprezentare. Din punctul său de vedere, gândirea-reprezentare constituie acest tip de gândire centrată pe conştiinţa suverană a Eului (a Subiectului) caracterizat prin certitudine de sine şi, în acelaşi timp, certitudine a cunoaşterii originate în acest sine (cogito). Ca urmare a identificării conştiinţei realului (raţionalitatea) cu realul însuşi, fiinţa se regăseşte ea însăşi identificată cu reprezentarea şi, prin urmare, voalată şi uitată în profitul acesteia din urmă.

Prin urmare, dacă pentru Kant, «problema reprezentării» relansează metafizica, redefinind-o şi astfel eliberând-o de pretenţiile care o făceau inoperantă, pentru Heidegger, metafizica reprezentării nu este decât forma dominantă de «uitare a fiinţei», care barează accesul atât la analitica finitudinii *Dasein*-ului, cât şi la «gândirea fiinţei».

Dacă finitudinea umană este, la Kant, marca unei raţiuni care poate cunoaşte şi acţiona doar prin prisma propriilor exigenţe şi interese (de unde şi libertatea ei ca instanţă ce-şi află puterea şi limitele în sine şi nu într-o altă entitate exterioară, absolută), la Heidegger finitudinea este irumpere a fiinţei în *Dasein*-ul – fiinţare prinsă/căzută în facticitatea unei existenţe deja date – ce evoluează deja în câmpul unei prealabile înţelegeri ontologice.

A. Modul în care Heidegger concepe – ca răspuns adresat unei tradiţii cu care filosoful nu va înceta să se confrunte – lumea, ca transcendenţă, pune capăt nu numai separaţiei subiect/obiect, dar şi opoziţiei conştiinţă/lume. Surmontarea acestui clivaj dintre subiect şi obiect nu presupune însă trecerea dincolo de lume sau dincolo de subiectul-conştiinţă. Semnificaţia lumii ca transcendenţă nu poate surveni decât ca urmare a dezvăluirii structurii înseşi a subiectivităţii. Or, la Heidegger, subiectivitatea se prezintă în mod originar ca

transcendență, întrucât ființa umană nu este un subiect izolat de lume sau conținut pur și simplu de aceasta ca un simplu obiect, ci ea se definește în mod esențial prin *faptul-de-a-fi-în-lume:*

> «... transcendența are în vedere acel lucru care este propriu *Dasein*-ului *de tip uman.* Dar aici nu este vorba de o modalitate de raportare printre altele, pusă doar uneori în aplicare, ci de o *constituție fundamentală a acestei ființări, care survine înaintea oricărei alte raportări*»[45].

Ne rețin atenția două aspecte referitoare la maniera heideggeriană de a defini transcendența:

1) «a transcende» nu semnifică un act oarecare de depășire, chiar dacă depășirea ontică, de exemplu, a unei anumite limite sau a unei anumite situații nu ar fi posibilă decât în măsura în care transcendența este constitutivă ființei *Dasein*-ului. Transcendența este, deci, o structură fundamentală a subiectivității;

2) subiectul nu devine transcendent la un anumit moment al existenței sale; încă de la început, el este transcendent, iar întâlnirea cu celelalte tipuri de ființare nu este posibilă decât în măsura în care el posedă această structură. Astfel, subiectivitatea însăși nu este posibilă decât în virtutea semnificației sale de mod de a fi în vederea transcendenței.

De altfel, transcendența este o structură primară a ființei *Dasein*-ului[46] în măsura în care aceasta se definește prin *faptul-de-a-fi-în-lume.* Or, *faptul-de-a-fi-în-lume* este un existențial al *Dasein*-ului care dă seamă de modul său originar de a fi. Ceea ce nu înseamnă că, din punct de vedere spațial, existența umană ar fi conținută în altceva, într-un obiect mai mare decât ea – lumea – nici că lumea ar fi o simplă însumare a obiectelor (lucrurilor) existente. A gândi raportul dintre existența umană și lumea sa în acest fel ar însemna să ignorăm, pe de-o parte, sensul *deschiderii* pe care o exprimă particula «Da» din conceptul «*Dasein*», iar pe de altă parte, să definim lumea după modelul ființării inerțiale/realității nemijlocite (*Vorhandenheit*), adică a ființării intramundane. Lumea însă trebuie înțeleasă ca «spațiul» în care *Dasein*-ul își «trăiește ca atare» propria sa facticitate, pornind de la care el poate descoperi ființarea

intramundană, fiinţare investită întotdeauna deja cu o anumită semnificaţie pentru el şi răspunzând cerinţelor şi utilităţilor sale. Mai mult, facticitatea *Dasein*-ului nu seamănă cu cea a *fiinţării la îndemână* (*Zuhandenheit*) sau a unei fiinţări inerţiale/nemijlocite (*Vorhandenheit*), ci trebuie înţeleasă ca

> «faptul-de-a-fi-în-lume al unei fiinţări „dinăuntrul lumii", însă în aşa fel, încât această fiinţare poate să se înţeleagă ca strâns legată în „destinul" său de fiinţa fiinţării pe care o întâlneşte înlăuntrul propriei sale lumi»[47].

Tocmai de aceea, transcendenţa aşa cum este ea înţeleasă şi prezentată de Heidegger nu semnifică actul de depăşire a unui lucru înspre un alt lucru. Ceea ce constituie aici esenţialul nu este relaţia de alteritate care, într-un fel sau altul, este surmontată, ci, dimpotrivă, relaţia care face posibilă apariţia alterităţii. Astfel, în măsura în care ea dă seamă de constituţia fundamentală a *Dasein*-ului, transcendenţa nu este rezultatul relaţiilor pe care acesta le întreţine cu fiinţarea intramundană, ci dă seamă chiar de modul în care devine posibil faptul de a fi împreună cu celălalt, *Dasein*, la rândul său, sau lucru prezent în această lume. Fiinţarea devine posibilă prin ceea ce ea semnifică pentru *Dasein*, prin modul în care este dezvăluită de către acesta, în virtutea sensului pe care apariţia şi prezenţa ei îl are pentru existenţa umană. Tocmai de aceea, înţelegerea tipului de fiinţare propriu *Dasein*-ului, a fiinţei sale nu are caracterul unei învăţări progresive, care s-ar împlini pe măsură ce, din punct de vedere ontic, *Dasein*-ul descoperă şi îşi extinde dominaţia asupra fiinţării acestei lumi. Această înţelegere[48] reflectă în mod originar structura ekstatică a ipseităţii (*Selbstheit*) *Dasein*-ului, care *este* «în afara sa», acest «aus vor sich» constituind chiar mundaneitatea fiinţării umane. *Dasein*-ul nu se defineşte printr-o interioritate constant centrată asupra permanenţei unui anume fel de a fi (fiinţă care vorbeşte; fiinţă care gândeşte), ci prin trecerea dincolo de acest sine ferecat asupra sa, prin deschiderea şi proiectarea către un altceva: lumea. Prin urmare, actul transcenderii nu vine să şteargă ruptura dintre subiect şi obiect, dintre ipseitate[49] şi alteritate. Manifestarea fiinţării ca obiect (*Gegenstand*) nu este posibilă decât în orizontul transcendenţei. Pe

de altă parte, faptul că *Dasein*-ul este o prezență-efectivă, înconjurat de toate celelalte tipuri de fiinţare (lucruri, fiinţe vii, *Dasein*), participând deja la actul de semnificare a lumii, purtător al unui trecut deja trăit, dar şi al unui prezent ce-şi proiectează actualitatea în multiplele posibilităţi de a fi ale viitorului, toate acestea arată că transcendenţa este o structură deja manifestă în mod originar în fiinţa *Dasein*-ului ca *fapt-de-a-fi-în-lume.*

B. La Kant, transcendenţa se defineşte în mod diferit, în raport cu conceptul de «transcendental» (filosofie transcendentală). În gândirea kantiană, transcendental înseamnă ceea ce face posibilă (*Ermöglichende*) acea cunoaştere care nu depăşeşte limitele experienţei posibile, nu le transcende. Acest tip de cunoaştere care nu se aplică decât obiectelor date într-o experienţă posibilă şi care face inteligibile principiile de constituire ale înseşi experienţei posibile este cunoaşterea *a priori.*

Definiţia transcendenţei se intersectează deci cu aceea a «transcendentalului», fiind chiar limitată de aceasta din urmă. Tocmai acest lucru l-a determinat pe Heidegger să afirme, referitor la Kant, în textul din *Despre esenţa temeiului:*

> «Transcendentalul conferă astfel delimitarea, ce-i drept îngrăditoare – dar tocmai prin aceasta pozitivă – a esenţei cunoaşterii ontice netranscendente, aşadar cea care este accesibilă omului ca atare»[50].

C. Vom încerca acum o analiză comparativă a semnificaţiei heideggeriene a conceptului de «transcendenţă» şi a sensului pe care Kant îl conferă acestui concept. Scopul acestei comparaţii va fi acela de a desprinde şi, deci, de a pune în evidenţă influenţele pe care Heidegger le-a exercitat asupra conceptului kantian în cadrul interpretării de ansamblu a *Criticii raţiunii pure.* Desprinderea intenţiei de bază a lecturii pe care Heidegger o face *Criticii* va fi semnificativă nu în sensul recuperării unei aşa-zise semnificaţii pure, iniţiale a criticismului, ci a unei mai bune înţelegeri a intenţiei înseşi a heideggerianismului: niciodată acesta nu s-a exprimat atât de bine (elocvent) ca atunci când s-a confruntat şi chiar, am spune, s-a confundat, cu marile încercări ale istoriei filosofiei.

Să ne reamintim deci că, la Heidegger, transcendenţa desemna acel act originar de depăşire care face posibil faptul-de-a-fi-în-lume (ca existenţial), intramundaneitatea, înţelegerea ontică şi chiar manifestarea fiinţării ca fiinţare pentru *Dasein*.

La Kant, acelaşi concept are ca sens prim: ceea ce depăşeşte experienţa posibilă[51], trecând dincolo de ea. De fapt, încercând să clarificăm un astfel de concept, trebuie să ţinem cont de următoarele aspecte:

a) pe de-o parte, de semnificaţia limitativă pe care i-o impune cunoaşterea transcendentală, ca o cunoaştere ce se raportează la condiţiile experienţei posibile, este presupusă de experienţă, ba chiar o precedă;

b) opoziţia dintre imanent (ceea ce rămâne «în întregime prins între limitele experienţei posibile») şi transcendent.

Se impun următoarele observaţii:

1) Potrivit defmiţiei kantiene, cunoaşterea nu este posibilă ca act de depăşire, ci, dimpotrivă, a transcende experienţa înseamnă a face inoperant conceptul de cunoaştere.

Am văzut că, pentru Heidegger, teoria transcendenţei, concepută în spiritul *analiticii Dasein*-ului, încerca să confere acesteia un sens dincolo de opoziţia tradiţională subiect/obiect.

Or, la Kant, explicaţia transcendenţei pare încă a se înscrie în câmpul problematic desemnat de dihotomia subiect/obiect (obiect al cunoaşterii), chiar dacă funcţionalitatea acestei dihotomii capătă o altă configuraţie decât cea a raportului tradiţional subiectivitate/obiectivitate (pe care, cel puţin de la Descartes încoace, o putem regăsi în mod constant în filosofia modernă). De îndată ce raţiunea transgresează domeniul experienţei posibile, ea trebuie să abandoneze pretenţia de a constitui obiectul vreunei experienţe. Prin urmare, subiect şi obiect sunt termeni corelativi doar într-un anume câmp al cunoaşterii. O subiectivitate care transcende acest câmp anulează automat sensul acceptat al obiectivităţii, rămânând deci fără *obiect*.

Prin urmare, în criticism transcendenţa nu pare a fi enunţată dinainte (aşa cum se întâmplă la Heidegger) – ca dimensiune originară pornind de la care devin posibile atât constituţia de fiinţă a

subiectului, cât şi cea a obiectului – ci, ca un fapt ulterior, în sensul că în chiar momentul în care subiectivitatea ignoră şi transgresează condiţiile de obiectivare, care fac posibilă constituirea fenomenului (ca obiect al cunoaşterii), relaţia subiect/obiect este invalidată.

2) Să amintim totuşi faptul că depăşirea domeniului experienţei posibile în cadrul cunoaşterii răspunde unei tendinţe naturale a raţiunii omeneşti, de unde şi dubla utilitate a acestei înclinaţii: a) folosirea regulativă a raţiunii, şi anume faptul că raţiunea este «puterea de a unifica prin principii regulile intelectului»; b) utilitatea de natură practică (morală) care constă în faptul că ideile transcendente pentru raţiunea teoretică sunt imanente şi constitutive pentru «principiile care fac posibilă realizarea obiectului necesar raţiunii practice pure (Binele Suveran)».

Prin urmare, ţinând cont de faptul că I. Kant recunoaşte caracterul natural al folosirii transcendente a raţiunii, ne putem totuşi întreba în ce măsură se poate întrevedea o similaritate, măcar parţială, între sensul kantian al transcendenţei şi definiţia heideggeriană ulterioară a acesteia ca trăsătură constitutivă a fiinţei omeneşti? Oricum, asemănarea, în măsura în care este posibilă, rămâne totuşi încă de la început limitată prin faptul că, pentru Kant, transcendenţa nu are un sens pozitiv, exceptând numai anumite comportamente ale fiinţei umane (nevoia de unificare şi absolutizare teoretică şi interesul moral).

3) Cunoaşterea pre-ontologică la Heidegger este, în mod originar, expresia transcendenţei.

Dimpotrivă, la Kant, cunoaşterea *a priori* prezintă drept limită transcendenţa: altfel spus, ea încetează să mai fie realmente o cunoaştere de îndată ce nu mai corespunde unei experienţe posibile (adică nu mai este constitutivă în ordinea experienţei).

Aceste două observaţii ne permit să remarcăm faptul că nu există nicidecum o suprapunere totală între conceptul kantian de cunoaştere transcendentală şi conceptul heideggerian de înţelegere pre-ontologică.

4) Totuşi, Heidegger pretinde că o astfel de suprapunere, chiar identificare a celor două concepte, ar fi evidentă:

«Transzendentale Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden».

Şi, mai departe:

«Die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machen heißt: nach der Möglichkeit, d.i. nach dem Wesen dieser Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, transzendental philosophieren. Deshalb gebraucht Kant, um die Problematik der überlieferten Ontologie kenntlich zu machen, für die Metaphysica generalis (Ontologia) die Bezeichnung „Transzendentalphilosophie"»[52].

5) Ceea ce vrem să arătăm prin toate aceste argumente este faptul că prin interpretarea pe care o face *Criticii raţiunii pure,* Heidegger conferă un *sens pozitiv* conceptului negativ al «transcendenţei» kantiene, adică definiţiei pe care acesta din urmă o dă transcendenţei, pornind de la exigenţele cunoaşterii transcendentale.

Avem astfel posibilitatea să detaşăm miza filosofică pe care Heidegger o urmăreşte în interpretarea sa.

În primul rând, demersul lui vizează o deconstrucţie a raţionalităţii moderne occidentale, o critică a metafizicii subiectivităţii moderne. Transcendenţa este înţeleasă ca act prin care raţiunea depăşeşte limitele fenomenalităţii şi încearcă să îşi reprezinte totalitatea posibilă a tuturor lucrurilor, totalitate concepută ca obiect al unui *intuitus originarius* (acesta este cel de-al doilea sens pe care Heidegger îl conferă transcendenţei kantiene). În acest fel, Heidegger încearcă să denunţe tirania unei raţiuni care domină şi stăpâneşte, disimulează şi «dă» fiinţa.

În al doilea rând, Heidegger caută să găsească şi să formuleze condiţiile de posibilitate ale unei metafizici autentice, o metafizică a finitudinii *Dasein*-ului (abandonată ulterior, la vârsta deconstrucţiei radicale a metafizicii, începând din anii '30, în favoarea unei gândiri a fiinţei). Tocmai de aceea, finitudinea intuiţiei, asupra căreia Heidegger pune un atât de mare accent, este reafirmată prin semnificaţia actului transcendenţei. Ceea ce trebuie să iasă în evidenţă este nu faptul că posedăm o cunoaştere finită, ci faptul că avem o *intuiţie receptivă.* Operând această depăşire sau trecere dincolo *înspre* lucrul

în sine, raţiunea se de-raţionalizează, se instalează în timp (se temporalizează, devine sensibilă), se defineşte în termeni de *afectare* şi *deschidere* către lume. În acest sens, Heidegger evidenţiază că de fapt fiinţa este cea care se dă fiinţării umane, şi nu invers. Intenţia lui Heidegger de a fenomenaliza raţiunea (intenţie care, din punct de vedere al istoriei filosofiei, este cât se poate de legitimă, ţinând cont de frecventele obiecţii cu care s-a confruntat criticismul – primele aparţinând chiar lui Fichte şi lui Hegel –, obiecţii care vizează dificultatea de a explica acţiunea acestei raţiuni *pure* în istorie, adică în facticitate) răspunde dorinţei de a deconstrui caracterul formalist al raţiunii, imaginea ei de legitate care «dă» fenomenalitatea.

La Kant, natura finită a intuiţiei (şi, în genere, a cunoaşterii omeneşti, deci imposibilitatea de a cunoaşte lucrul în sine) determină sensul negativ al transcendenţei. Pentru Heidegger însă, sensul eminamente pozitiv al transcendenţei obligă intuiţia să fie sensibilă şi, deci, marcată de finitudine. Acolo unde Kant încerca să demonstreze că finitudinea cunoaşterii omeneşti (cunoaşterea ca fenomenalitate) face ilegitim actul transcenderii, Heidegger insistă asupra faptului că tocmai originaritatea şi naturaleţea transcendenţei este cheia cunoaşterii omeneşti ca o cunoaştere marcată de finitudine. Această resemnificare a sensului transcendenţei prin interpretarea heideggeriană a *Criticii* îşi are rădăcinile într-o pozitivare a sensului finitudinii la nivelul general al gândirii heideggeriene. Mai bine spus, finitudinea care, în sensul ei prim trimite la ideea de privaţiune, este recuperată de Heidegger în vederea unui nou tip de metafizică, dar nu o metafizică a absolutului (dogmatică, cum ar zice Kant), ci o metafizică a deschiderii ca posibilitate fundamentală de a fi a fiinţei umane.

Dacă miza gândirii heideggeriene este finitudinea, există o anumită circularitate a argumentării, fapt care ne determină să ne confruntăm realmente cu întrebarea dacă această miză constituie premisa (presupoziţia) sau concluzia interpretării fenomenologice a criticismului?

Este evident acum faptul că, prin *Kantbuch*, Heidegger supune concepţia kantiană despre transcendenţă unei mutaţii semnificative: deşi, pentru Kant, transcendenţa nu defineşte (cel puţin în

sensul ei prim şi teoretic) decât actul prin care cunoaşterea devine imposibilă[53], pentru Heidegger transcendenţa este cea care revelează adevărata dimensiune a cunoaşterii.

Să luăm în considerare chiar expresia prin care *Despre esenţa temeiului* explicitează relaţia transcendental/transcendenţă în gândirea kantiană:

> «Pentru Kant, transcendentalul are în vedere „posibilitatea" (ceea ce face posibil) acelei cunoaşteri care, *cu deplină îndreptăţire*, traversează „în zbor" experienţa, aşadar care nu e „transcendentă", ci este chiar ea experienţă. Transcendentalul conferă astfel delimitarea (...) esenţei cunoaşterii ontice netranscendente, aşadar cea care este accesibilă omului ca atare»[54].

Aceasta înseamnă că, din punct de vedere teoretic, întrucât *cunoaştere transcendentală = cunoaştere netranscendentă*, rezultă că, *ceea ce este transcendent = netranscendental* (acea cunoaştere care încearcă să depăşească domeniul experienţei posibile nu mai poate fi o cunoaştere de tip transcendental sau, altfel spus, pentru Kant, transcendenţa nu mai poate garanta cunoaşterea de tip transcendental).

Diferenţa fundamentală care persistă între semnificaţia heideggeriană şi cea kantiană a conceptului de transcendenţă nu ne împiedică totuşi să sesizăm efectul mutaţiilor conceptuale pe care interpretarea din *Kantbuch* le propune. Dincolo de această diferenţă care nu poate fi estompată nici de cea mai fină operă de interpretare, *Kantbuch* răspunde totuşi nevoii de a argumenta şi a garanta soliditatea proiectului unei ontologii fundamentale, ca metafizică a finitudinii *Dasein*-ului, proiect expus în *Sein und Zeit*.

Heidegger adaugă deci un sens esenţialmente pozitiv conceptului kantian de transcendenţă, sens în conformitate cu care tocmai transcendenţa este aceea care, departe de a traduce imposibilitatea cunoaşterii, revelează, dimpotrivă, caracteristica de maximă autenticitate a acesteia, finitudinea:

> «În această transcendenţă ia naştere idealul transcendental, în raport cu care „lumea" reprezintă o *limitare*, devenind denumirea cunoaşterii *omeneşti* finite în totalitatea ei»[55].

Rezultă un fel de **transcendență transcendentală**, în sensul în care ea dă seamă chiar de posibilitatea unei cunoașteri *a priori* a lucrurilor, posibilitate enunțată în debutul *Criticii rațiunii pure* și calificată drept cunoaștere ontologică, în cadrul lecturii fenomenologice a criticismului. Prin această resemnificare, Heidegger determină o convergență a conceptului kantian de transcendență către propriul său concept, iar această convergență scoate la iveală o nouă semnificație posibilă a demersului rațiunii pure teoretice: *transcendența* face posibilă cunoașterea prin chiar recunoașterea (acceptarea) limitelor acesteia.

Dincolo de diferența dintre semnificația kantiană și cea heideggeriană a transcendenței, *Kantbuch* justifică și garantează coerența proiectului ontologiei fundamentale ca metafizică a finitudinii *Dasein*-ului, proiect care constituie tema lucrării *Ființă și timp*.

Toate aceste observații nu exclud posibilitatea și nici legitimitatea unei lecturi fenomenologice a *Criticii,* precum cea dezvoltată de Heidegger, însă încearcă doar să marcheze câteva limite ale unei astfel de lecturi, cu atât mai mult cu cât suntem convinși că o resemnificare a unei idei filosofice nu este cu adevărat fertilă decât în momentul în care ea permite o analiză critică și, în ultimă instanță, o distanțare ce poate da naștere unei înțelegeri mai bune. De fapt, această problematizare, pe care încercăm să o construim în jurul interpretării heideggeriene a *Criticii,* vizează determinarea limitelor conceptuale pe care, în principiu, o interpretare nu le poate depăși fără a pune în pericol intențiile manifeste ale textului luat ca reper. În cazul de față, teme precum transcendență, temporalitate, cunoaștere *a priori*, subiectivitate constituie, fiecare în parte, un orizont suficient de amplu, în care diferite semnificații conceptuale se pot îngemăna, suprapune, deplasa unele în celelalte, exprimând de fapt acea tensiune inerentă a meditației care, prin dinamismul ei latent, împiedică uitarea sau renegarea tradiției filosofice. Fiecare text, și în cazul de față deci, *Critica rațiunii pure,* eliberează un set de semnificații ce nu poate fi epuizat printr-o singură interpretare. Există un spațiu rebel și tocmai de aceea privilegiat pe care o operă marc îl deschide

împrejurul său, un spaţiu aparent neutru şi tocmai de aceea extrem de tensionat, în care diversele lecturi subminate de principiul alterităţii îşi vor disputa şi revendica neîncetat identitatea cu textul operei respective. Acesta este spaţiul în care am intenţionat să ne plasăm analiza de până acum şi pe care am dori să-l exploatăm mai departe. Deşi existenţa lui poate fi o simplă presupoziţie metodologică pe care am simţit nevoia să o adoptăm, îmbrăţişăm totuşi convingerea că numai o astfel de poziţie ne poate împiedica să aderăm, voit sau nu, la o anumită interpretare şi să ne-o luăm drept reper. Astfel încât, oricât de seducătoare ar fi lectura fenomenologică a *Criticii,* odată ce am reuşi să ne plasăm în acest interval de neutralitate, ne-am confrunta cu exigenţa unei argumentări cât se poate de solide a ideilor acceptate.

NOTE

1. Termenul «justificare» este folosit aici în accepţiunea pe care Kant o dă «deducţiei». Astfel, vom urmări analiza exigenţelor şi a pretenţiilor pe care Heidegger le proiectează asupra *Criticii*, precum şi evaluarea îndreptăţirii acestora.

2. Această problemă face obiectul lucrării lui Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*. Ed. Aubier, Paris, 1997.

3. Heidegger, M. – *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt, 1991, *Prefaţă la ediţia a doua*.

4. Înainte de a trece la o mai exactă delimitare a tematicii anunţate, considerăm necesară precizarea că există şi alte posibile direcţii de problematizare a raportului dintre fenomenologie şi criticism. Astfel, dacă din punctul de vedere al problematicii finitudinii încercăm să arătăm că proiectul heideggerian vrea să îşi aproprie – în *Kantbuch* – intenţiile *Criticii raţiunii pure* – până într-atât, încât realizează aproape o totală retranscriere a acestora în registrul fenomenologic, din punctul de vedere al deconstrucţiei raţiunii (al criticii subiectivităţii moderne şi al criticii reprezentării), referinţa lui Heidegger la Kant se prezintă mai degrabă ca expresie a poziţiei anti-hegeliene a celui dintâi: ca şi cum criticismul ar fi chemat să medieze în cadrul disputei dintre fenomenologie şi idealism speculativ. Ceea ce ne determină să credem că, pentru Heidegger, Kant serveşte unui dublu pretext: acela al unei metafizici a finitudinii *Dasein*-ului, pe de-o parte; acela al unei gândiri a diferenţei ontologice, pe de altă parte. De unde şi bănuiala că adeziunea lui Heidegger la criticism şi lectura fenomenologică a acestuia ar fi, măcar parţial, un fel de soluţie heideggeriană la criticile pe care Hegel i le adresase cândva lui Kant.

5. Manfred Frank desemnează acest curent al filosofiei franceze a anilor '60 - '80 prin termenul neostructuralism, în bine cunoscuta lucrare *Was ist Neostrukturalismus*.

6. Metafizica dogmatică este metafizica înţeleasă ca o cunoaştere *a priori* a lucrurilor în sine, a suprasensibilului: «Raţiunea omenească are într-un gen al cunoaşterii ei soarta particulară că e copleşită de întrebări pe care nu le poate evita; căci ele îi sunt impuse de natura raţiunii înseşi, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă depăşesc întreaga capacitate a raţiunii omeneşti» (Kant, Immanuel – *Critica raţiunii pure* [CRP], *Prefaţă la ediţia întâi*, p. 21 Iri; p. 11 ES; AVII; p. 63 AR). Kant arată deci că această metafizică nu este posibilă. Întrucât cunoaştem lucrurile doar ca fenomene, prin intermediul formelor intuiţiei şi ale gândirii, obiectele cunoaşterii nu pot apărea decât ca obiecte ale unei experienţe posibile, orice trecere dincolo de limitele acestei experienţe dând naştere unei pure iluzii proprii dialecticii naturale a raţiunii omeneşti, deci metafizicii transcendente.

7. Este vorba acum de metafizica cu statut de ştiinţă, posibilă doar ca sistem

al condiţiilor *a priori* ale experienţei înseşi, ca «filosofie transcendentală». Noua metafizică este deci o ştiinţă raţională pură. O metafizică prin excelenţă critică ce conţine sistemul conceptelor şi principiilor *a priori*, a judecăţilor sintetice *a priori*, aflate la baza oricărei alte ştiinţe.

8. Termenul de *metafizică* apare mai târziu, după moartea lui Aristotel. Numele prin care ea este desemnată în lucrarea intitulată, ulterior, *Metafizica* sunt: filosofie primă, teologie, ştiinţă supremă.

9. «Există o ştiinţă care consideră atât Fiinţa ca fiind, cât şi proprietăţile ei generale. Ea nu se confundă cu nici o ştiinţă specială, căci nici una din acestea nu consideră Fiinţa ca atare în general, ci fiecare îşi asumă o parte din ea şi examinează însuşirile ei, cum fac, de pildă, ştiinţele matematice. De vreme ce noi suntem în căutarea supremelor principii şi cauze, de bună seamă că acestea ar fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuieşte în sine şi prin sine» (ARISTOTEL, *Metafizica*, Ed. Iri, Bucureşti, 1996, pp. 117 - 118).

10. «E natural doar ca ştiinţa cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă. (...) dar dacă există o substanţă nemişcată, ştiinţa ce se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară şi ea trebuie să constituie filosofia primă, care este şi universală, întrucât e primă.» (Ibidem, pp. 231 - 232).

11. Heidegger, Martin – *Kant und das Problem der Metaphysik*, F. Cohen, Bonn, 1929, p. 7 (p. 68 ef). Această ediţie a lucrării va apărea semnalată în continuare prin iniţialele KM.

12. Kant, Immanuel – *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 67.

13. Ibidem, p. 69.

14. CRP, *Prefaţă la ediţia a doua*, p. 32 Iri; P. 22; BXIII; p. 76 AR.

15. Ibidem.

16. CRP, p. 33 Iri; p. 23 - 24; BXVI; p.77 AR.

17. «Dacă intuiţia ar trebui să se orienteze după însuşirea obiectelor, nu înţeleg cum am putea şti ceva *a priori* despre ea»; CRP, p. 33 Iri; p. 22 EŞ; BXVII; p. 78 AR.

18. CRP, pp. 158 - 159 Iri; p. 159 EŞ; B166; p. 218 AR.

19. CRP, p. 34 Iri; p. 24 EŞ; BXVII; p. 78 AR.

20. CRP, p. 95 Iri; p. 91 EŞ; A50/B 74; p. 143 AR.

21. «Cât priveşte experienţa trecută, se poate admite că ea ne dă o informaţie directă şi sigură numai despre acele obiecte şi pentru acea perioadă de timp precisă, care au căzut sub cunoaşterea ei. Eu aş stărui însă asupra întrebării: de ce această experienţă ar trebui să fie extinsă asupra viitorului şi asupra altor obiecte cu care, după câte ştim, pot fi asemănătoare numai în aparenţă» (D. HUME, Cercetare asupra intelectului omenesc, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 112 – 113).

... «voi îndrăzni să afirm, ca un principiu general care nu admite nici o excepţie, că o cunoaştere a acestei relaţii nu este dobândită, în nici o împrejurare, prin raţionamente a priori, ci ia naştere în întregime din experienţă, când

găsim anumite obiecte particulare care sunt alăturate mereu unele altora» (Ibidem, p. 107).

22. HEGEL, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Iri, Bucureşti, 1995, p. 25 - 36.

23. Această înţelegere substanţialistă va fi de altfel caracteristica interpretării schopenhaueriene a lui Kant: lucrul în sine, adică voinţa (pentru Schopehauer) se plasează dincolo de spaţiu şi timp. Adeziunea totală a lui Schopenhauer la *Estetica transcendentală* îl va determina pe acesta să reducă la neant realitatea efectivă a istoriei (în măsura în care spaţiul şi timpul – dimensiuni ale subiectivităţii, forme ale intuiţiei pure *a priori* –, neavând realitate efectivă, nu ar putea conferi efectivitate nici evenimentelor care se petrec în spaţiu şi timp (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, Cap. XXXVIII).

24. «După ceea ce a fost dovedit în deducţia categoriilor, sper că nimeni nu va ezita să se decidă în problema dacă aceste concepte pure ale intelectului sunt de folosire numai empirică sau dacă este şi transcendentală, adică dacă aceste concepte se raportează a priori exclusiv la fenomene, ca condiţii ale unei experienţe posibile, sau dacă ele pot fi extinse, ca condiţii ale posibilităţii lucrurilor în genere, la obiecte în sine (fără vreo restricţie la sensibilitatea noastră). Am văzut în adevăr că conceptele sunt cu totul imposibile şi nu pot avea vreun sens, dacă nu le este dat, fie lor înselor, fie cel puţin elementelor din care se compun ele, un obiect; că, prin urmare, ele nu se pot raporta nicidecum la lucruri în sine (fără a considera dacă şi cum pot fi ele date); am văzut apoi că singurul mod cum ne sunt date obiectele este o modificare a sensibilităţii noastre;», CRP, p. 170 Iri; p. 171 - 172 EŞ; A139/B178; 225 AR (pe parcursul textului, am ales, în cazul citatelor, stilul italic pentru a semnala sublinierile autorului, în timp ce sublinierea propriu-zisă marchează termenul sau parafraza asupra cărora am vrut să atragem atenţia).

25. KM, § 3, p. 16 (p. 77 ef): „Nici chiar o astfel de interpretare, ea însăşi diferită de interpretările dominante ale esteticii şi analiticii transcendentale, nu atinge esenţialul: faptul că această lucrare (*Critica*...) întemeiază şi, pentru prima dată, aduce la concept ontologia ca *metaphysica generalis*, ca piesă de forţă a metafizicii în întregul ei".

26. KM, § 2, p. 9 (p. 70 ef): „O instaurare a temeiului (fundamentului) metafizicii, concepută ca delimitare a posibilităţii sale intrinseci, trebuie să vizeze înainte de toate scopul final al acestei metafizici, adică determinarea esenţei acestei *metaphysica specialis*, căci aceasta este prin excelenţă o cunoaştere a fiinţării suprasensibile. Întrebarea referitoare la posibilitatea intrinsecă a unei astfel de cunoaşteri reconduce la întrebarea mai generală referitoare la posibilitatea intrinsecă de a face posibilă manifestarea fiinţării ca atare".

27. Heidegger, M. – *Sein und Zeit* [SZ], Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 7; *Fiinţă şi timp* (FT), Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 12.

28. SZ, p. 24; FT, p. 33 şi apoi, la SZ, p. 13, FT 19: «*ontologia fundamentală*, singura din care pot lua naştere celelalte ontologii, trebuie căutată în *analitica existenţială a Dasein*-ului».

29. CRP, p. 66 Iri; p. 59 EŞ; A 11/B 25; p. 110 AR.

30. KM, p. 1 (p. 57 ef).

31. KM, p. 10 (p. 71 ef): «trebuie decis mai întâi de toate dacă ideea unei metafizici în general poate fi dezvoltată pe măsura conceptului unei cunoaşteri pozitive (ştiinţifice)».

32. CRP, p. 159 Iri; p. 160 EŞ; B166; 218 AR.

33. KM, § 4, p. 22 (p. 85 ef): «prima (intuiţia infinită), ca reprezentare nemijlocită a individualului, adică a fiinţării singulare şi unice considerate ca întreg, aduce în mod originar această fiinţare la fiinţa ei, o ajută în survenirea ei (origo)».

34. KM, § 4, p. 22 (p. 84 - 85): «Göttliches Erkennen ist dasjenige Vorstellen, das im Anschauen das anschaubare Seiende als solches allererst schafft. Weil es nun aber das Seiende, es im vorhinein schlechthin durchschauend, unmittelbar im ganzen anschaut, bedarf es nicht des Denkens» / «Cunoaşterea divină este acel tip de reprezentare care creează în mod originar în intuiţie obiectul (fiinţarea) acestei intuiţii ca atare. Dar cum această cunoaştere intuieşte fiinţarea în întregul ei, în mod absolut transparent şi nemijlocit, ea nu mai necesită gândire».

35. KM, § 4, p. 21 (p. 85): «Esenţa cunoaşterii omeneşti şi finite este explicată de distincţia dintre ea şi ideea unei cunoaşteri infinite şi divine, de distincţia dintre ea şi un *intuitus originarius*»

36. Kant, I. – *Fortschritte, die die Metaphysik, seit Leibniz und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat*, în *Sämtliche Werke*, vol. 5, Ed. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, 1921.

37. CRP, *Observaţii generale asupra Esteticii transcendentale*, 94 Iri; p. 89 EŞ; B72; 141 AR.

38. «Dar dacă *Critica* nu s-a înşelat, învăţându-ne să considerăm obiectul *în două sensuri*, anume ca fenomen sau ca lucru în sine...» (CRP, p 38 Iri; p. 29 EŞ; BXXVII; p. 83 AR.

«... totuşi, pot *gândi* libertatea, adică reprezentarea acestei libertăţi cel puţin nu cuprinde în sine nici o contradicţie, dacă se admite distincţia noastră critică a celor două moduri de reprezentare (a celui sensibil şi a celui intelectual) şi limitarea provenind din ea a conceptelor pure ale intelectului, prin urmare şi a principiilor provenind din aceste concepte» (CRP, 38 Iri; p. 30 EŞ; 83A/BXXVIII).

39. Ferry, Luc - *Philosophie politique*, II, PUF, Paris, 1984, p. 228.

40. CRP, 38 Iri; 29 EŞ; BXXVII; p. 83 AR.

41. Kant, I. – *Prolegomene la orice metafizică viitoare ce se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, p. 157.

42. «Categoriile sunt concepte care prescriu legi *a priori* fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor» (CRP, p. 156 Iri; p. 157 EŞ; B163; p. 216 AR).

43. Textul despre Kant a apărut în 1929, iar Sein und Zeit în 1927. Dar *Kantbuch* se constituie ca urmare a unor seminarii care s-au desfăşurat înainte de apariţia lucrării *Sein und Zeit*. Este vorba despre seminarul de toamnă al anului universitar 1925-1926, despre seminarul din septembrie 1928, de la Institutul Herder la Riga şi despre colocviul de la Davos, din martie 1929.

44. Renaut, Alain – *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris, 1997, pp. 54 - 55.

45. Heidegger, M. – *Despre esența temeiului*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, pp. 82 - 83; sublinierile fac parte din text.

46. Există anumite texte în care Heidegger utilizează pentru termenul «*Dasein*» cuvintele clasice «subiect» sau «realitate umană» (este cazul conferinței *Despre esența temeiului*, scrisă în 1929, deci după *Sein und Zeit*).

47. SZ p. 56; FT, p. 77.

48. «Această înțelegere anticipator-cuprinzătoare a caracterului de întreg reprezintă, însă, trecerea-dincolo către lume»: Heidegger, M. – *Despre esența temeiului*, p. 103.

49. Numai prin actul transcenderii, realitatea-umană poate înțelege acest tip de existență care este ea însăși, poate ajunge la «sine-însăși» (*Despre esența temeiului*).

50. Ibidem, p. 85.

51. În lucrarea citată mai sus, Heidegger scoate în evidență două sensuri ale conceptului kantian de «transcendență»:

- mai întâi, depășire – care se produce, totuși, în interiorul experienței – a multiplicității fenomenelor. În acest sens, transcendența dă naștere reprezentării unei lumi;

- trecere dincolo de fenomenalitate, în măsura în care aceasta este expresia unei cunoașteri finite; rezultatul va fi reprezentarea unei «totalități posibile a tuturor lucrurilor ca *obiect* al unei *intuiții originare (intuitus originarius)* – p. 126.

52. KM, § 3, p. 15 (p. 76 ef): «Cunoașterea transcendentală nu examinează deci ființarea însăși, ci posibilitatea unei înțelegeri prealabile a ființei, adică în același timp constituirea ființei ființării».

«A pune problema posibilității ontologiei înseamnă a ne interoga asupra posibilității, adică a esenței acestei transcendențe corespunzătoare înțelegerii ființei, a gândirii din punct de vedere transcendental. Iată de ce, atunci când vrea să clarifice problema ontologiei tradiționale, Kant folosește – pentru a caracteriza problema metafizicii generale (ontologiei) expresia de filosofie transcendentală».

53. Nu este cognoscibil decât ceea ce este conform formelor pure ale conștiinței cunoscătoare; dar cum obiectele suprasensibile sau lucrul-în-sine nu aparțin acestei categorii, rezultă că astfel de lucruri nu pot constitui obiectul cunoașterii; transcendența se definește, deci, în opoziție cu imanența.

54. Heidegger, M. – *Despre esența temeiului*, p. 85.

55. Ibidem, pag. 99.

Capitolul II

DELIMITĂRI METODOLOGICE

A. *TEORII ALE METODEI*

«Interpreting a text well is the kind of thing Aristotle brought under the intellectual virtue of *phronesis*» (A. Wood).

«Pentru ca ceva să poată fi numit metodă, trebuie să fie un procedeu după principii»[1] (Kant).

Analiza comparativă a diferitelor configuraţii pe care problema filosofică a transcendenţei o capătă la Heidegger şi la Kant ne-a condus în pragul unor constatări de ordin metodologic. Aparent, miza noastră a fost aceea de a denunţa doza excesivă de fenomenologizare a *Criticii raţiunii pure,* realizată de această lectură heideggeriană. În mod surprinzător, poate, nu vom insista, în chip de atitudine de principiu, asupra unor aşa-zise efecte «fatale» ale acestei proiecţii fenomenologice asupra demersului kantian. Ceea ce ne interesează în toată această analiză este posibilitatea de a surprinde «deschideri», de a surprinde zone legitime de interferenţă între cele două moduri de gândire şi de a formula întrebări capabile să se constituie în premise ale unei «actualizări» atât a gândirii kantiene, cât şi a celei heideggeriene.

Am reuşit astfel să delimităm două moduri de raportare la metafizică şi să argumentăm că incongruenţa lor provine din felul diferit în care este concepută ideea de reprezentare.Astfel, la Heidegger, conceptul de reprezentare denunţă tirania unei raţiuni care, în autonomia şi suveranitatea sa, pune stăpânire asupra realului, considerându-se principiu absolut de autocunoaştere şi de explicitare a acestuia. În schimb, la Kant, tema reprezentării conduce la destrămarea iluziei că o metafizică dogmatică (definită drept cunoaştere a lumii suprasensibile) ar fi posibilă şi la conturarea conceptului unei metafizici ca ştiinţă. Pentru Heidegger, cunoaşterea ca reprezentare obstruează accesul la metafizica finitudinii *Dasein*-ului şi, mai târziu, la o autentică gândire a fiinţei. Pentru Kant, cunoaşterea ca reprezentare oferă singurul indiciu pertinent pentru o critică a metafizicii şi, deci, o necesară transformare a acesteia.

Mai departe, diferenţa dintre aceste două moduri de a concepe ideea de reprezentare provine din aceea că Heidegger o defineşte pornind de la modelul unei cunoaşteri divine şi a unei intuiţii originare (de tip intelectual), iar Kant de la modelul unei cunoaşteri omeneşti care nu este obiectiv valabilă decât atâta vreme cât, operând distincţia dintre reprezentare sensibilă şi reprezentare intelectuală, înţelege că *a gândi* devine *a cunoaşte* doar dacă primeşte indicele unei intuiţii sensibile (non-intelectuale).

De unde şi faptul că, pentru Heidegger, finitudinea este o axă a donaţiei, altfel spus, tema intuiţiei finite ca element esenţial al cunoaşterii răspunde nevoii de a evidenţia caracterul receptiv al cunoaşterii, deschiderea acesteia către un *dat*.

La Kant, finitudinea este axa conceptuală care dă seamă de posibilitatea unei cunoaşteri sintetice *a priori*, de limitele şi pertinenţa metafizicii în raport cu aceasta. Răspunsul la întrebarea ce anume invalidează cunoaşterea şi cum devine aceasta imposibilă (şi anume prin transcenderea domeniului experienţei posibile) este automat şi un răspuns la întrebarea cum este cunoaşterea posibilă.

Prin urmare, primul pas a fost acela de a stabili nişte distincţii conceptuale importante, prin recontextualizarea acestui termen de

transcendență pe de-o parte, în textul *Criticii*, pe de altă parte, în ansamblul textelor heideggeriene în care îl găsim tematizat. În măsura în care distincțiile anunțate țin de modul de configurare al dispozitivelor conceptuale din care fac parte, considerăm că analiza tematică propriu-zisă nu poate merge mai departe decât dacă este însoțită și de o analiză metodologică.

Este cât se poate de previzibilă obiecția că nimic nu poate fi mai relativ decât această pretenție de a «recontextualiza» concepte și probleme care sunt aproape indisociabile de anumite interpretări care s-au cimentat în jurul lor. Cu toate acestea, primul act al oricărei hermeneutici trebuie să focalizeze geneza unui anumit concept în modul de problematizare specific autorului respectiv și al disputelor pe care el a încercat să le soluționeze la vremea sa. Pas cu atât mai necesar cu cât conceptul respectiv a fost preluat în mod entuziast: adică fie asimilat orbește, fie supus unor critici aspre. Nimic nu transfigurează mai mult semnificația originară a unui concept decât atenția excesivă care i se acordă la un moment dat.

Or, în cazul problemei criticii metafizicii, astfel de transfigurări și mutații conceptuale există sub forma unei anumite ambiguități care domnește asupra a ceea ce înseamnă subiectivitate, reprezentare, critică. Faptul că și la Kant și la Heidegger putem repera o tentativă de critică a metafizicii nu înseamnă nicidecum că ar fi vorba de etape (istorice și graduale) ale aceluiași «demers critic», nici că tradiția vizată ar fi aceeași și nici că refacerea metafizicii s-ar constitui în jurul acelorași premise. Oricât de evidentă ar părea această afirmație, frizând poate chiar banalitatea, ea își are temeiul în semnalarea confuziei perpetuate în jurul întrebării înseși referitoare la un acces legitim, pe de-o parte, la o gândire parțial transfigurată prin «interpretare», pe de altă parte, la interpretarea transfiguratoare. Atitudini de genul acceptării oarbe a lecturii fenomenologice sau a respingerii ei absolute ca fiind nepertinentă constituie – cel puțin în acest moment deja clasicizat al unei astfel de dispute – un fel de stagnare, dacă nu chiar regresie a problematizării filosofice.

Prin urmare, o atitudine mult mai pertinentă ar fi aceea de a încerca să realcătuim profilurile – distincte – ale statutului

subiectivității în demersul criticist-metafizic, pe de-o parte, deconstructiv-fenomenologic, pe de altă parte, plasând apoi reflecția nu doar la nivelul presupozițiilor explicite care se degajă dintr-un astfel de demers sau al justificării lor, ci și la acela al indeterminărilor, irezoluțiilor, deschiderilor care persistă încă în jurul acestor profiluri teoretic aproximabile, dar niciodată exhaustiv explicitabile. Or, indeterminările se localizează chiar la limitele conceptelor – ca un fel de periferie a certitudinii, care nu se prezintă nicidecum sub forma unui sens delimitator, ci a unui halou de interogații. Tocmai de aceea, al doilea indiciu metodologic al analizei noastre se definește prin intenția de a zăbovi chiar în interogativitate: demers moștenit de la Heidegger, care și-a supus termenii unei continue redefiniri, formulări, prelucrări, problematizări. Nicidecum subminat de suspiciune, acest demers instanțiază problematicul în posibil, dislocă certitudinea din modelul stabilității, pentru a o plasa în nestatornicia unei gândiri a dezvăluirii și neascunderii (*aletheia*).

Într-un articol menit să evidențieze dilemele care se ivesc ca urmare a tentativelor de «interpretare» a textului kantian, Gerhard Seel[2] semnalează și analizează – făcând referință la textul de introducere al lui D. Charles la *The Cambridge Companion to Aristotle*[3] – existența a trei tipuri de abordare a textelor filosofice:

1. Maniera tradițională, prin care gândirea unui filosof din trecut este înțeleasă și explicitată prin raportare la cadrul terminologic din care ea provine. În acest sens, ideea ar fi aceea ca filosoful respectiv să fie explicat cu propriile lui cuvinte, situație care invalidează deja – măcar parțial – o astfel de procedură (există gânditori care, explicați cu propriile cuvinte, devin mai inaccesibili încă decât la început)[4].

Cu toate acestea, ceea ce ar putea fi de o certă utilitate în cadrul unui astfel de demers nu ar fi ideea de «fixație» în limbajul autorului, ci aceea de evidențiere a semnificațiilor pe care conceptele acestui limbaj le aveau în momentul redactării respectivului text filosofic, semnificații care, de obicei, diferă izbitor de mult de cele pe care același concept le-a căpătat ulterior.

2. Încercarea de a înțelege o astfel de gândire cu mijloacele conceptuale ale gândirii contemporane (tentativa heideggeriană poate fi încadrată în acest tip de abordare). În acest sens, un sistem filosofic tradițional este judecat şi criticat în funcție de criterii care aparțin filosofiei contemporane.

3. Adoptarea unei atitudini critice atât față de filosofema tradițională, cât şi față de cea contemporană şi relativizarea uneia în lumina celeilalte.

Poziția noastră se ataşează celui de-al treilea tip de abordare. Cu toate acestea, deşi intenția noastră metodologică se revendică din această tentativă de «critică» a două momente filosofice, ea nu poate însă – prin chiar specificul problemei tratate şi prin inerenta complexitate a raporturilor pe care aceasta le instituie – ignora celelalte două tipuri de abordare, mai exact spus nu le poate evita.

În cele din urmă, coexistența celor trei tipuri de demersuri este menită să răspundă unor dileme diferite în cadrul actului de înțelegere a unui text. Exigența con-textualizării unui text în sfera istoric-conceptuală în care şi-a aflat expresia, chiar dacă se confruntă cu riscul de a vehicula termeni goi de sens (altfel spus, cu incapacitatea de a «restaura» accepțiuni anterioare fără a le aproxima prin prisma înțelegerilor actuale şi a unui joc de trimiteri guvernat, în ultimă instanță, tot de conştiința conectată la actual a cercetătorului), reuşeşte de multe ori să relativizeze acele interpretări care îşi pun pe textul tradițional o amprentă atât de puternică încât, în ultimă instanță, îl obstruează.

Pe de altă parte însă, în sine, acest demers, în măsura în care el este totuşi parțial valid, nu este întotdeauna capabil să clarifice anumite dificultăți ale textului asupra căruia se aplică: problemele pe care un text tradițional le ridică sunt uneori mai puternice decât instrumentele menite să le soluționeze. Se legitimează astfel tentativa de soluționare cu ajutorul limbajului contemporan a unor probleme anterioare. Abordarea dintr-o perspectivă transistorică permite depăşirea dificultăților primului tip de raportare, în măsura în care noile instrumente teoretice şi conceptuale fac pur şi simplu vizibile dificultăți precum cele legate, de pildă, în cazul criticismului, de

afirmația (falsă) potrivit căreia ar exista judecăți analitice practice: de-abia logica modernă a permis sesizarea acestei incongruențe și justificarea prezenței ei în textul kantian. La fel se explică și faptul că logica aristotelică, în perimetrul căreia criticismul se înscrie, nu a fost suficientă pentru a-i revela lui Kant eroarea pe care o face atunci când include în aceeași clasă categoriile de inerență și subzistență și pe cele de cauzalitate și acțiune reciprocă (primele exprimând relații logice de predicație, cele din urmă relații ce țin de logica propozițiilor[5]).

Acest al doilea demers, de actualizare a unor probleme tradiționale, care are uneori șansa de a dezvălui și explica incoerențele din gândirea predecesorilor, este strâns corelat cu un alt tip de lecturare al textelor istoriei filosofiei. Prin simplul fapt că se revendică din dubla raportare la trecut și la prezent, acest al treilea demers reușește să revitalizeze soluții conceptuale existente și să le orienteze în vederea neutralizării unor dificultăți actuale (faimoasa dilemă «a lui Münchhausen», enunțată de K. Albert cu ocazia disputei referitoare la întemeierea ultimă a argumentării, are la bază ideea aristotelică, exprimată în *Analitica secundă*, potrivit căreia valabilitatea principiilor ultime nu poate fi probată, ca în cazul altor tipuri de argumentări, prin recurs la o întemeiere de tip deductiv)[6].

În ceea ce privește proiectul nostru de interpretare a interpretării heideggeriene a criticismului, co-funcționalitatea celor trei tipuri de demersuri decurge din plurivocitatea lecturii comparative și din nevoia de a reconceptualiza anumite teme și probleme din perspective conexe: această multidimensionalitate a demersului este mai degrabă o exigență decât o opțiune.

Astfel, al doilea tip de abordare a textului tradițional ar fi specific demersului prin care Heidegger reconceptualizează criticismul, lecturându-l în «cheie fenomenologică». El reușește să răspundă unor probleme ridicate de textul kantian și să le legitimeze ca probleme pertinente indiferent de faptul că soluțiile primite au fost sau nu suficiente. Heidegger sesizează în mod just ineditul proiectului de intersubiectivizare a obiectivității; pune în evidență rolul temporalității, dimensiune în afara căreia ideea de subiectivitate riscă să

rămână fără nici un conținut, după cum cea de obiectivitate riscă să rămână o structură logică pură – contraparte a celei dintâi – ambele funcționând ca piese inerte ale mecanismului mort al cunoașterii, și nu ca instanțe ale constituirii acesteia.

Cât despre primul tip de demers (de explicitare literală a unor fragmente din textele interpretate), am considerat că este necesar să îl aplicăm în măsura în care el ne-ar putea conduce la determinarea diferențelor metodologice dintre proiectul critic-criticist și proiectul critic-deconstructivist.

În sfârșit, al treilea tip de demers apare ca urmare a raportării noastre la cele două filosofeme care, de fapt, aparțin deja unor tradiții conceptuale bine individualizate. Or, am arătat deja că – din perspectiva acestei analize atât a modelului de gândire kantian, cât și al celui heideggerian – momentul în care Heidegger a transgresat ideea de interpretare «legitimă» a lui Kant este acela în care (și acest lucru se întâmplă în modul cel mai evident în *Kantbuch*) criticismul este prezentat ca limbaj capabil să exprime și să argumenteze problematica ontologică a relației *Dasein-Sein*.

* * *

Dincolo de limitele inerente oricărui tip de interpretare, aceste delimitări procedurale sunt menite să determine o metodă pertinentă de articulare a raportului dintre Kant și Heidegger. De fapt, tocmai aceasta este problema pe care o ridicăm în cadrul acestui studiu: luând ca punct de plecare lectura heideggeriană a *Criticii rațiunii pure*, care sunt semnificațiile filosofice pe care ea le poate avea pentru noi, ce probleme filosofice se ridică și se rezolvă prin acest tip de analiză, care este acel cadru metodologic ce s-ar putea dovedi funcțional în vederea accesului nostru la diferite momente ale istoriei filosofiei, structurate însă după un principiu sistematic?

Conceptul de interpretare însuși conține în sine o diversitate greu de stăpânit. Atât ideea unei «opere deschise» (orice text este o interpretare, care la rândul ei poate face obiectul unei interpretări, astfel încât nimic nu ne împiedică să afirmăm – parafrazându-l pe Nietzsche – că nu există text și interpretări, ci de fapt interpretări de

interpretări, sau – reamintindu-i pe structuralişti – că textul nu este produsul autorului, ci al limbajului şi al cititorului), cât şi ideea unui comentariu linear al textului (paragraf cu paragraf) constituie repere – ce-i drept extreme – în vederea definirii noţiunii de interpretare a unui text filosofic. Există aşadar, pe de-o parte, *reconstrucţii* filosofice libere, care vizează o clarificare a textului interpretat, dar care apelează la un tip de «lectură externă», adică la mijloace de explicare care nu sunt conţinute în mod necesar în textul interpretat; pe de altă parte, însă, există şi *reproduceri* filosofice în sensul cel mai strict al cuvântului, adică acel tip de interpretări care se revendică dintr-o abordare filologică a textului supus analizei. Această distincţie, pusă în valoare de Vaihinger[7], a fost deseori folosită (Vaihinger[8], Paton, Baumanns[9]) pentru a deplânge absenţa celui de-al doilea tip de interpretare sau, altfel spus, absenţa unui comentariu complet al acestui *opus magnum* al filosofiei occidentale care este *Critica raţiunii pure*.

Nefiind nicidecum un comentariu al *Criticii*, interpretarea heideggeriană – care, de altfel, recurge şi ea deseori la analiza lineară[10] a textului – poate fi considerată, cel puţin pentru moment, o reconstrucţie raţională[11]. Pledează în acest sens faptul că ea îşi propune o mai bună înţelegere a textului şi a intenţiei autorului, tocmai în măsura în care, după cum Heidegger însuşi mărturiseşte, această intenţie scapă deseori autorului (atât în sensul că el nu ar reuşi să o exprime explicit, cât şi în sensul că nu ar vrea să spună ceea ce de fapt spune[12]). Prin urmare, nu putem considera lectura heideggeriană a *Criticii* o interpretare de tip imanent[13], ci una de tip extern, adică o reconstrucţie a textului prin intermediul unor instrumente, enunţuri, teorii (de exemplu, metoda fenomenologică, ideea unei ontologii ca metafizică a finitudinii *Dasein*-ului, postularea supremaţiei receptivităţii în raport cu activitatea conceptuală) străine textului interpretat. Ea ignoră de fapt că aceste instrumente nu pot fi contemporane textului interpretat.

Urmare a acestor afirmaţii, ne rămâne deci sarcina de a expune în mod detaliat:

- presupoziţiile pe care Heidegger le aplică în interpretarea criticismului;

- motivele pentru care aceste presupoziţii constituie instrumente de interpretare străine textului kantian;

- efectele – atât pozitive, cât şi negative – ale interpretării heideggeriene, altfel spus, care sunt acele dimensiuni ale gândirii kantiene pe care Heidegger reuşeşte, pe de-o parte, să le reveleze, pe de altă parte, să le învăluie;

- în sfârşit, motivele pentru care reconstrucţia heideggeriană a metodei kantiene trădează intenţia iniţială a acestei metode.

Revenim asupra poziţiei noastre faţă de scopul propus: neposedând de la bun început o teorie a interpretării, situaţie care, desigur, ne-ar fi uşurat considerabil deruta şi ne-ar fi scutit de multe ezitări, suntem nevoiţi să postulăm ca punct de plecare o metainterpretare, adică o teoretizare a posibilelor modele de interpretare. Din perspectiva acestei metateorii a interpretării care, ea însăşi, departe de a fi un reper sigur, este doar un deziderat, ne-am propus ca, urmând coordonatele unei aşa-numite interpretări imanente, atât a lui Kant, cât şi a lui Heidegger (în special a aspectelor referitoare la subiectivitate şi schematism), să punem în lumină presupoziţiile «interpretării externe» a *Criticii raţiunii pure* de către Heidegger.

Atât aproximările care proliferează în jurul acestui principiu al interpretării imanente (de a cărui idealitate, desigur, nu reuşim să ne apropiem[14]), cât şi cele din jurul analizei interpretării externe (sensul interpretării fenomenologice a kantianismului) se constituie într-un halou de relativitate care nu poate fi resorbit, probabil, decât de asumarea unei perspective tematice asupra raportului filosofic instituit între Kant şi Heidegger. Tocmai de aceea, propunem problema subiectivităţii şi a semnificaţiilor acesteia în raport cu gândirea metafizică, mai exact cu versiunile kantiană şi heideggeriană ale criticii metafizicii, ca nucleu sistematic şi tematic al analizei noastre.

Prin urmare, nici nu ne propunem şi nici nu dispunem de mijloacele teoretice necesare pentru a realiza un comentariu al textului kantian. De asemenea, nu putem realiza nici o reconstrucţie raţională a gândirii lui, cum a făcut Heidegger şi cum au făcut-o şi alţii înainte sau după el (Hegel, Fichte, Cohen, Cassirer, Strawson, etc.). Considerăm însă că suntem în măsură să propunem o înţelegere a

anumitor filoane tematice, revelând conexiunile care ies în evidență sau care pot fi puse în evidență, plecând de la analiza interpretării heideggeriene a *Criticii rațiunii pure*. Ne sprijinim în această intenție noastră pe convingerea exprimată de Allen Wood[15], conform căreia interpretarea critică a unor texte – adică încercarea de a determina semnificația acestora, de a răspunde la întrebarea în ce măsură această semnificație este adevărată și cât de temeinice sunt argumentele pe care ea se sprijină – poate constitui o parte indispensabilă a investigației filosofice.

O ultimă precizare se referă la faptul că interpretarea interpretării heideggeriene a *Criticii rațiunii pure*, al cărui principiu încercăm să-l aflăm în această lucrare, pornește de la problema subiectivității în sensul că ea *pro-pune* această temă ca normă în funcție de care se structurează răspunsuri posibile la întrebările pe care *corpus*-ul textelor kantiene și heideggeriene vizate le ridică[16].

În cazul temei noastre, considerăm că problema subiectivității (a finitudinii subiectului) – considerată ca reper al reconstrucției lui Kant – constituie norma pe care a postulat-o Heidegger în interpretarea *Criticii*. Conceptul de subiectivitate și-a dobândit o miză filosofică masivă de-abia în secolul al XX-lea (pregătită de Hegel și Fichte, ca precursori). Prin urmare, el poate fi considerat drept punct metodologic de trecere între filosofia kantiană și interpretarea heideggeriană a acesteia.

B. *TEORIA KANTIANĂ A METODEI*

Ca urmare a încercării noastre de a determina – pe parcursul capitolului precedent – coordonatele generale ale unei metode pertinente de abordare a paralelismului dintre filosofia kantiană și cea heideggeriană, vom încerca să clarificăm, mai înainte de a analiza profilurile distincte ale subiectivității care se conturează în cele două tipuri de critică a metafizicii, condițiile generale pe care ideea de metodă le presupune, mai întâi la Kant, apoi la Heidegger.

Sperăm să putem pune în lumină, în acest fel, ideea de filosofie și sensul conceptului de cunoaștere care străbat, pe de-o parte,

criticismul, pe de altă parte, fenomenologia heideggeriană. Numai apoi vom putea face considerații critice la adresa interpretării heideggeriene a *Criticii rațiunii pure*.

În ceea ce-l privește pe Kant, sfârşitul *Criticii* constituie fragmentul care furnizează cele mai multe indicii referitoare la ideea de metodă, în măsura în care el reia interogații prezente în prefețe, în special, dar şi pe parcursul textului, şi le oferă răspunsuri.

Această ultimă parte a lucrării va începe prin a defini ideea de teorie transcendentală a metodei şi a-i determina părțile componente, pentru a ataca apoi problema metodei filosofice. Or, de la bun început, cadrul de problematizare se instituie de la sine: filosofie *versus* matematică, acest «versus» marcând de fapt detaşarea lui Kant – în această chestiune – de etica spinozistă (explicit construită după model matematic) şi de tradiția leibniziano-wolfiană.

Or, pentru a lămuri distincția dintre cele două discipline este esențial de remarcat că specificul fiecăreia este determinat nu atât şi nu numai de diferența dintre obiectele lor, ci de diferența dintre tipul de folosire a rațiunii în cadrul fiecăreia. Dat fiind succesul evident al folosirii matematice a rațiunii, nimic mai tentant decât să dorim să extindem acest efect şi asupra cunoaşterii de tip filosofic[17].

Tocmai de aceea, scopul *Metodologiei transcendentale* este acela de a determina principiile sistemului rațiunii, condițiile de posibilitate şi condițiile formale ale constituirii

> «ansamblului cunoştințelor rațiunii pure şi speculative ca pe un edificiu, a cărui Idee cel puțin o avem în noi»[18].

Inventarierea şi evaluarea materialului de care dispunem (demascarea iluziilor rațiunii pure în cadrul *Dialecticii transcendentale*) a avut şi trebuie să aibă drept efect redimensionarea aşteptărilor noastre:

> «deşi plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuşi numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile pe câmpia experienței, era destul de spațioasă şi destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o singură privire»[19].

În acest sens, «metoda» nu va fi definită în mod arbitrar, ci dimpotrivă, în relaţie cu precizia pe care i-o poate conferi raportarea la concepte precum principiu, raţiune, sistem. De asemenea, dat fiind paralelismul dintre folosirea transcendentală a raţiunii pure şi folosirea ei matematică, cea dintâi se va defini oarecum *negativ*, prin diferenţiere faţă de a doua; prin urmare, problema va fi mai întâi de toate aceea de a vedea *ce este* metoda filosofică, pornind de la ceea ce ea de fapt *nu este*.

Se va vedea însă *de ce* metoda matematică, metodă care ţinteşte către o certitudine apodictică, nu este identică metodei dogmatice şi tipului de certitudine pe care aceasta o caută. Kant spune:

> «Cunoaşterea *filosofică* este *cunoaştere raţională* din *concepte*, pe când cunoaşterea matematică este o cunoaştere din *construirea conceptelor*»[20].

Distincţia rezidă în aceea că o cunoaştere din concepte se foloseşte doar de concepte, iar o cunoaştere prin construirea conceptelor face apel şi la intuiţii (neempirice), pentru că,

> «*a construi* un concept înseamnă a prezenta *a priori* intuiţia care îi corespunde»[21].

Scopul *Deducţiei transcendentale* a fost de a demonstra că judecăţile sintetice (şi judecăţile sintetice *a priori*) sunt imposibile în absenţa intuiţiilor (empirice şi pure). *Schematismul* a demonstrat *cum* se întâmplă acest lucru, graţie acelei dimensiuni comune şi omogene – temporalitatea – atât intuiţiilor pure cât şi categoriilor, care asigură şi explică posibilitatea aplicării celor din urmă la cele dintâi şi dă deci seamă de geneza cunoaşterii. În sfârşit, *Dialectica transcendentală* a încercat să arate *de ce* lucrurile stau în acest fel, întrucât, în caz contrar, pretenţia de cunoaştere este înlocuită de o simplă iluzie transcendentală, care are de-a face nu cu obiecte ale cunoaşterii, ci cu obiecte care depăşesc limitele experienţei posibile.

Cunoaşterea conţine deci judecăţi analitice[22] şi judecăţi sintetice[23], acestea din urmă putând fi *a priori* sau *a posteriori*. Faptul că el propune această distincţie încă din *Introducere* demonstrează

importanța pe care ea o are pentru filosofia transcendentală, importanță pe care o va reafirma ulterior:

> «Der erste Schritt, der in dieser Vernunftforschung geschehen ist, ist die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urteilen überhaupt. – Wäre diese zu Leibnizens oder Wolfs Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden diesen Unterschied irgend in einer seitdem erschienenen Logik oder Metaphysik nicht allein berührt, sondern auch als wichtig eingeschärft finden»[24].

Existența judecăților sintetice *a priori* este certificată prin prezența lor în cadrul matematicii («toate judecățile matematicii sunt sintetice»[25]), științei naturii (principiile fizicii pure) și metafizicii.

În ceea ce privește pe aceasta din urmă, Kant spune că «salvarea și ruina»[26] ei depind de chiar pertinența modului în care reușim să punem în valoare posibilitatea judecăților sintetice *a priori*.

De ce destinul metafizicii este atât de strâns legat de această *funcție extensivă* a cunoașterii, care se exprimă prin intermediul judecăților sintetice *a priori*?

Analizând judecata sintetică a legăturii cauzei cu efectul, D. Hume a ajuns la concluzia că acest tip de judecată este imposibil. De unde și ideea că metafizica ar fi iluzia unei cunoașteri raționale a ceva ce de fapt e împrumutat numai din experiență și care, «datorită obișnuinței, a dobândit aparența necesității»[27].

În cazul lui Kant, matematica pură și fizica pură sunt posibile în măsura în care conțin o cunoștință teoretică *a priori* despre obiecte.

Oare posibilitatea metafizicii se explică prin același argument – și anume că ea ar oferi o cunoaștere *a priori* despre obiecte – or acest criteriu, luat ca atare, este de fapt tocmai cel care o invalidează, întrucât obiectele metafizicii (Dumnezeu, sufletul, lumea) nu pot fi obiecte ale experienței posibile și deci nici ale cunoașterii ca sinteză a dimensiunii conceptuale și a celei intuitive?

Cert este că metafizica există, dar nu ca știință (*nu încă*), ci, pe de-o parte, ca dispoziție naturală, pe de altă parte, ca proiect.

În primul sens, *metaphysica naturalis* înseamnă deja predispoziția oamenilor de a-și pune anumite întrebări (de pildă, dacă

lumea are un început, sau dacă ea există din eternitate etc.), ale căror răspunsuri sunt, însă, în mod inevitabil contradictorii. Raportarea metafizicii la exigența certitudinii este cea care impune o critică a rațiunii, ca punte de trecere de la *metaphysica naturalis* la proiectul metafizicii ca știință:

> «*În metafizică,* chiar dacă nu o considerăm decât ca o știință până acum în faza de constituire, totuși indispensabilă prin natura rațiunii omenești, *trebuie să fie cuprinse cunoștințe sintetice a priori*»[28].

Ce semnificație capătă însă judecățile sintetice *a priori* în cadrul metafizicii și cum se particularizează ele în raport cu cele din cadrul matematicii?

Ni se pare legitim să vorbim, în acest context, de o semnificație generală și de o semnificație specială a judecăților sintetice *a priori* în metafizică. Deși Kant nu face această distincție, ea ne-a fost totuși sugerată prin lectura paralelă a *Introducerii* la *Critica rațiunii pure* și a *Metodologiei*. Argumentul este acela că prima formulează condițiile metafizicii ca știință, în timp ce a doua evaluează rezultatul aplicării acestor condiții la conceptul de metafizică.

1. Astfel, semnificația generală se desprinde dintr-o prezentare a sinteticului *a priori* care nu pare a comporta nici un regim special în cazul metafizicii, spre deosebire de cel pe care îl comportă în cazul matematicii, de pildă:

> «ea (metafizica) nu urmărește nicidecum numai să descompună concepte pe care ni le formulăm *a priori* despre lucruri și nici să le expliciteze analitic, ci vrem să extindem cunoștințele noastre *a priori*, în care scop trebuie să ne servim de astfel de principii care adaugă conceptului dat ceva ce nu era cuprins în el și, (...), să mergem chiar atât de departe, încât experiența însăși să nu ne mai poată urma...»[29].

Altfel spus, ca și în matematică și în fizica pură, în metafizică, judecățile sintetice *a priori* au caracter extensiv, adică prin aplicarea predicatului, cunoașterea cuprinsă în conceptul subiectului se extinde.

Pe de altă parte însă, acest paragraf constituie reperul esenţial al intenţiei kantiene de reconstrucţie a metafizicii, această disciplină care, spre deosebire de variantele ei dogmatice:

- se anunţă ca ştiinţă în plin proces de constituire;
- se defineşte prin capacitatea de a lărgi cunoaşterea noastră şi încă într-o manieră apriorică.

De unde şi ideea unei discipline constructiviste de fapt, termen care desemnează asumarea explicită de către metafizică a unui proiect de avansare şi de extindere a cunoaşterii, şi nu doar de simplă ordonare, inventariere sau critică arbitrară a sistemelor existente.

2. Cât despre semnificaţia «specială» a judecăţilor sintetice *a priori* în cadrul cunoaşterii de tip metafizic, o vom lămuri prin revenirea la distincţia dintre tipul de cunoaştere matematică şi tipul de cunoaştere filosofică.

Propoziţiile sintetice *a priori* sunt imposibile în absenţa intuiţiilor sensibile. Caracteristic filosofiei este însă faptul că ea vorbeşte despre general. Or, intuiţie înseamnă particular (Kant o defineşe chiar ca individualul însuşi[30]).

Prin urmare, exprimând generalul, filosofia nu operează cu intuiţii.

Cum putem însă concilia această situaţie cu prezentarea anterioară care, pornind de la textul kantian, arăta că metafizica este o disciplină ce are de-a face cu judecăţi sintetice *a priori*?

Şi, mai ales, cum se împacă ea cu proiectul mai sus prezentat al unei ştiinţe capabile să producă o extindere a cunoaşterii? Să fie oare vorba, în acest punct al *Metodologiei*, doar de constatarea eşecului unui proiect anunţat în *Introducere?*

Răspunsul se află tot în această teorie a metodei menită să încheie şi să împlinească ideea de sistem, să arunce o privire unitară asupra procedurii argumentative aplicate în *Teoria transcendentală a elementelor* şi să clarifice ideea kantiană de filosofie.

> «Cunoaşterea filosofică consideră deci particularul numai în general, pe când cea matematică, generalul în particular, ba chiar în singular, deşi totuşi *a priori* şi cu ajutorul raţiunii...»[31].

Acesta este criteriul pe care se bazează distincţia dintre folosirea (intuitivă) matematică şi folosirea discursivă (filosofică) a raţiunii. Ce consecinţe imprimă însă această distincţie asupra statutului sinteticului *a priori*?

Există un tip de judecăţi sintetice *a priori* (şi acesta este, se pare, cazul propoziţiilor fundamentale din care este constituită filosofia), care sunt posibile independent de intuiţii: propoziţiile transcendentale.

Acum, care este semnificaţia exactă a acestui cuvânt «independent»?

Trebuie să ţinem cont de faptul că:

«Toată cunoaşterea noastră se raportează totuşi, în cele din urmă, la intuiţii posibile; căci numai prin ele este dat un obiect»[32].

Pe de altă parte,

«Judecăţile sintetice care se referă la *lucruri* în genere, a căror intuiţie nu poate fi dată *a priori*, sunt transcendentale»[33].

Ceea ce înseamnă că, pe lângă conceptele *a priori* care conţin în ele o intuiţie pură şi care sunt, din acest motiv, construite (conceptele matematice), există şi un alt tip de concepte *a priori*, cele aplicate în filosofie (conceptele transcendentale), care nu conţin nimic altceva decât sinteza intuiţiilor posibile. În acest caz, cunoaşterea nu furnizează decât simple reguli de sinteză a intuiţiilor (pe care nu le poate oferi decât percepţia *a posteriori*) şi nu intuiţia obiectului real (*realen Gegenstandes*).

Toate principiile raţiunii pure constituie o cunoaştere raţională din concepte.

Afirmaţia că există judecăţi sintetice independente de intuiţii se referea de fapt la această cunoaştere sintetică prin simple concepte (proprie folosirii discursiv-filosofice a raţiunii) prin care este posibilă unitatea sintetică a cunoaşterii empirice, dar prin care nu este dată *a priori* nici o intuiţie[34].

Cât despre conceptele transcendentale (de ex. conceptul transcendental al unei realităţi, substanţe, forţe etc.), ele constituie reguli

ale sintezei posibilelor intuiţii empirice, iar ca reguli, ele pot fi independente de orice intuiţie dată.

Se poate spune deci că ştiinţa metafizicii se ocupă, prin intermediul enunţurilor ei, care sunt judecăţi sintetice *a priori,* de o pură posibilitate: aceea a unităţii sintetice a intuiţiilor.

Cele două întrebuinţări ale raţiunii (prin concepte, adică discursiv sau prin construirea de concepte, adică intuitiv) îşi explică diferenţa prin faptul că *fenomenul*, prin care ne sunt date obiectele, conţine două elemente: forma intuiţiei (care poate fi cunoscută şi determinată *a priori*) şi materia intuiţiei (care corespunde senzaţiei şi nu poate fi cunoscută decât *a posteriori*). Or, în ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă, *a priori* nu putem avea decât concepte nedeterminate ale sintezei senzaţiilor posibile[35].

Precizia matematicii derivă din aceea că ea operează asupra unor obiecte pe care şi le creează/construieşte ea însăşi, altfel spus, ea poate da singură, *a priori*, intuiţii conceptelor ei.

«Dilema metodologică»[36] a filosofiei constă în aceea că propoziţiile sale sintetice se raportează la intuiţii, fără însă a-şi putea da aceste intuiţii. Prin urmare, aceste propoziţii se referă de fapt nu la ceva efectiv, ci la ceva posibil.

C. *METODOLOGIA HEIDEGGERIANĂ*

Vom încerca să plasăm acum în centrul atenţiei problema modului în care Heidegger îşi concepe accesul la gândirea lui Kant, mai exact a tehnicii prin care el realizează expunerea (transpunerea) fenomenologică a *Criticii raţiunii pure* şi a semnificaţiei acestui demers considerat în totalitatea intenţiilor sale.

Bibliografia heideggeriană referitoare la Kant este amplă şi trădează o preocupare constantă pentru acest subiect, începând cu semestrul de iarnă din 1925 – 1926 de la Marburg, când Heidegger iniţiază analiza fenomenologică a *Criticii* în cadrul unor seminarii ce vor constitui substanţa lucrării *Kant und das Problem der Metaphysik* (publicată de-abia în 1929) şi terminând cu conferinţa din 1962, intitulată *Kants These über das Sein*. Între aceste două

frontiere cronologice, îl reîntâlnim pe Kant în: 1) *Sein und Ze[it]* (1927); în 2) *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), în cadrul unui semestru de vară, curs în care este luată în discuţie te[za] lui Kant despre *a fi* (§§ 7-9), precum şi concepţia kantiană despre distincţia ontologică dintre *res extensa* şi *res cogitans* (§§ 13-15); în 3) Cursul semestrului de vară din 1927 – 1928 despre *Phänomenologische Interpretation von Kants «Kritik der reinen Vernunft»*; în 4) 1929 în *Vom Wesen des Grundes* (text care pune în discuţie conceptul de lume şi ideile raţiunii); în 5) conferinţa de la Davos, din 1929, despre critica kantiană a raţiunii pure şi reîntemeierea metafizicii[37], urmată de disputa cu Cassirer şi în 6) cursul semestrului de iarnă din 1935 – 1936 despre «Analitica principiilor», publicat în 1962, sub titlul *Die Frage nach dem Ding*. Filosofie[i] practice a lui Kant, Heidegger îi dedică: 1) seminarul din semestrul de iarnă din 1928 – 1929, care tratează, din punct de vedere fenomenologic, *Bazele metafizicii moravurilor;* 2) precum şi a doua parte a cursului din semestrul de vară din 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie.*

Întrebarea în ce fel suntem îndreptăţiţi să caracterizăm tipul de lectură heideggeriană a lui Kant devine cu atât mai pertinentă cu cât ea este susţinută deci de multitudinea textelor menite să sugereze interesul aparte al lui Heidegger pentru acest filosof. Ca un prim pas, este evident că avem de-a face cu o lectură fenomenologică. Dar care este semnificaţia acestei «fenomenologizări» a criticismului?

Reuşeşte ea oare să se justifice ca demers filosofic prin faptul că transpune la nivel fenomenologic enunţurile unei filosofii transcendentale destinate să dea seamă de posibilitatea judecăţilor sintetice *a priori*?

Prin faptul că Heidegger vede în Kant precursorul[38] întrebării referitoare la fiinţă, întrebare anunţată ca temă centrală a lucrării *Fiinţă şi timp*?

Sau, oare, prin faptul că detectează în *Critica raţiunii pure* prima încercare de a problematiza cu adevărat metafizica, lăsând-o prin aceasta să-şi acceadă la propria problemă[39]?

Şi, în acest caz, în ce măsură *Critica* se plasează într-adevăr în «problema metafizicii»?

Mai mult, dacă reuşeşte într-adevăr să se plaseze, atunci se plasează în «problema heideggeriană a metafizicii» sau în «problema kantiană a metafizicii»?

În fine, dat fiind că, în primul capitol al acestei lucrări ceea ce am afirmat este tocmai diferenţa dintre problema kantiană şi cea heideggeriană a metafizicii, ce semnificaţie şi ce consecinţe teoretice ar putea avea plasarea *Criticii* în «problema heideggeriană a metafizicii»?

Acest şir de întrebări ne plasează în faţa exigenţei de a determina condiţiile teoretice în care se realizează de fapt transpunerea fenomenologică a *Criticii raţiunii pure*. Problema pe care ne-o sugerează aceste interogaţii este dacă nu cumva, neputând fi numită comentariu sau explicitare literală, dar nici reconstrucţie raţională (întrucât nu se mulţumeşte să reconstituie, să redea doar firul argumentativ al *Criticii*), interpretarea fenomenologică a *Criticii raţiunii pure* constituie de fapt un model de analiză aparte, a cărui apreciere trebuie să depindă de fapt de o mai exactă detectare a intenţiilor subiacente. Astfel, meritul acestui model nu ar putea fi judecat nici în funcţie de corectitudinea redării lui Kant, nici în funcţie de rafinamentul transfigurării fenomenologice a acestuia, ci în funcţie de eficienţa teoretică a demersului aplicat în raport cu problema anunţată.

Or, *problema* – în toate aceste cursuri şi conferinţe, precum *şi în Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft – nu este Kant, ci metafizica. Dacă ar fi să-i intentăm proces filosofic lui Heidegger, întrebarea ar fi nu în ce măsură s-a înşelat referitor la Kant, sau Aristotel sau Leibniz, ci în ce măsură s-a înşelat referitor la metafizică sau fiinţă, sau adevăr.

Ceea ce este important acum din punctul de vedere al semnificaţiei pe care dialogul Heidegger-Kant o poate avea pentru noi este încercarea de a descrie acest model heideggerian de analiză/interpretare. El se detaşează de formele clasice ale interpretării: reconstrucţie textuală (comentariu), reconstrucţie istorică, reconstrucţie raţională.

Demersul lui Heidegger faţă de Kant răspunde mai degrabă încercării de a dezvălui un orizont teoretic care să favorizeze un alt tip de reconstrucţie a kantianismului. Teoria kantiană ar fi astfel

replasată la un nivel mai adânc, din care – conectată la condiții de posibilitate diferite – să fie repotențată. Rezultatul este, în acest fel, un alt «posibil» al criticismului. Ceea ce se obține nu este redarea mimetică a semnificației unui text clasic, nici transfigurarea lui, ci crearea unui cadru transcendental, capabil să susțină și să suporte ancorarea unei teorii (cea kantiană) într-o teorie mai largă (teoria condițiilor de posibilitate ale unei cunoașteri ontologice).

Structural, configurația teoretică a «problemei» lui Kant este diferită de configurația teoretică a „problemei" lui Heidegger.

C.1. *Problema «Crtiticii rațiunii pure»*

Obiectivul pe care Kant îl exprimă în prima *Prefață* a *Criticii* este determinarea statutului pe care trebuie să-l aibă metafizica pentru a se sustrage neputințelor și ambiguităților care planează asupra rezultatelor ei și a se afirma ca știință. Lucru care impune o critică a rațiunii ca putere de cunoaștere, adică o determinare a funcțiilor și a limitelor ei, pornind de la principiile înseși ale rațiunii. Numai răspunzând la întrebarea: la ce tip de cunoaștere poate aspira rațiunea, dobândim posibilitatea de a tranșa în favoarea sau împotriva posibilității unei metafizici în general. Criticismul este de fapt o operă de problematizare a rațiunii[40].

Or, problemele rațiunii izvorăsc din faptul că ea își poate permite, în mod natural, o folosire independentă de experiență. Tocmai faptul că această folosire este naturală impune, de fapt, formularea legitimității – din punctul de vedere al cunoașterii – a unei astfel de folosiri. Trebuie, prin urmare, descoperit principiul constitutiv al acestui paradox care caracterizează rațiunea umană: tendința de a se aventura într-un domeniu în care, în primă instanță, nu-și poate legitima pretenția de cunoaștere. Soluția kantiană nu constă în nici un caz în invocarea neputinței (finitudinii) rațiunii, ci, dimpotrivă, în considerarea acesteia ca «unitate perfectă» capabilă să-și rezolve problemele prin principii proprii.

Întrebarea este, deci, ce încredere putem avea în rațiune, atâta vreme cât ea nu mai este capabilă să garanteze valoarea de

cunoaştere a pretenţiilor pe care le emite, atunci când se aplică dincolo de domeniul experienţei (în câmpul conceptelor *a priori*)? Tocmai de aceea, rostul criticii este acela de a ne arăta inevitabila noastră ignoranţă faţă de lucrurile în sine şi de a limita la sfera fenomenelor tot ceea ce putem cunoaşte în registru teoretic[41].

Este evident că ne confruntăm cu anumite probleme care tind să abandoneze domeniul experienţei posibile şi să treacă dincolo de lumea sensibilă[42]. Metafizica este ştiinţa care încearcă să soluţioneze astfel de probleme (Dumnezeu, libertatea, nemurirea).

Acesta este punctul din care trebuie să vizăm proiectul metafizic kantian, considerat în intenţia sa explicită: metafizica este în criză, întrucât ea încearcă în van să soluţioneze aceste probleme fără un examen critic prealabil al puterilor şi limitelor raţiunii (metoda dogmatică a metafizicii).

Prin urmare, nu putem rămâne la simpla dispoziţie naturală a metafizicii, adică la simpla exercitare a puterii raţionale care dă naştere unei oarecare metafizici, ci trebuie să formulăm în mod tranşant întrebarea referitoare la posibilitatea metafizicii, adică la posibilitatea ca această preocupare să se înfăţişeze ca ştiinţă:

> «... trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea (cu metafizica) la o certitudine: fie la cunoaşterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică de a se pronunţa fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacităţii sau incapacităţii raţiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere raţiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate şi sigure»[43].

În rezumat, **tema** *Criticii* este cea exprimată la începutul paragrafului VI al *Introducerii* («Cum sunt posibile judecăţile sintetice *a priori*») sau reluată în acelaşi paragraf: cum este posibilă ca ştiinţă metafizica[44], în condiţiile în care metafizica propriu-zisă trebuie să constea în extinderea sintetică a cunoaşterii *a priori*[45].

Configuraţia teoretică a acestei teme este dată de:

- încercarea de a realiza un examen complet al posibilităţilor şi limitelor cunoaşterii teoretice raţionale;

- afirmarea existenţei judecăţilor sintetice *a priori* ca element fundamental al cunoaşterii omeneşti şi caracteristică esenţială a

raţionalităţii (îndeplinind funcţia de principii care subîntind ştiinţele teoretice raţionale: matematica, ştiinţa naturii, metafizica);

- afirmarea unei raţionalităţi capabile să se autolegifereze (adică să se auto-normeze, dar şi să se auto-limiteze);

- constituirea proiectului unei metafizici a naturii (a unui sistem al raţiunii pure), pornind de la sarcina prealabilă de a răspunde la această întrebare principală tematizată de *deducţia transcendentală*:

> «... căci problema principală rămâne întotdeauna: ce şi cât pot cunoaşte intelectul şi raţiunea, independent de orice experienţă?»[46].

C.2. *Problema heideggeriană a interpretării lui Kant*

Kant şi problema metafizicii începe prin a anunţa cât se poate de concis **tema** spre care vor converge toate cercetările autorului: explicitarea *Criticii raţiunii pure* ca proiect de întemeiere a metafizicii. Cum se va realiza acest lucru? În aşa fel, încât metafizica să se poată înfăţişa ca o ontologie fundamentală[47].

Astfel, încă din *Introducere* este cât se poate de evident că ceea ce-l interesează pe Heidegger nu este reconstituirea conceptului kantian de metafizică, expunerea lui, ci expunerea conceptului metafizicii înseşi în autenticitatea ei. Această autenticitate este concepută în acord cu proiectul unei ontologii fundamentale, adică al unei metafizici conforme cu natura omului.

Vom încerca să susţinem şi să argumentăm în continuare că miza esenţială a interpretării fenomenologice a lui Kant (miză prin prisma căreia se cuvine să lecturăm la rândul nostru această interpretare) este exprimată atât de deschis în aceste prime trei pagini ale *Introducerii*, încât în mod paradoxal ea este, dacă nu ignorată, atunci cu siguranţă insuficient înţeleasă. În acest sens, remarca heideggeriană potrivit căreia o interpretare este menită să violenteze textul interpretat[48], remarcă ce a devenit ulterior acuză la adresa lui Heidegger, ne confirmă, la rândul ei, faptul că demersul heideggerian nu merge pe linia explicitării pur şi simplu a *Criticii*, nici a problemei acesteia şi nici a metafizicii corespunzătoare *Criticii*, ci se orientează într-o direcţie sensibil, dar esenţial diferită: instaurarea temeiului metafizicii

în autenticitatea sa. În acest context, *Critica rațiunii pure* nu este nimic altceva decât un instrument în vederea îndeplinirii scopului dorit. La fel cum, pentru Kant, posibilitatea întemeierii metafizicii ca știință era condiționată de «critica prealabilă a acestui instrument care este rațiunea»[49], și pentru Heidegger explicitarea *Criticii* ca întemeiere a metafizicii răspunde proiectului mai amplu al unei ontologii fundamentale[50].

Afirmăm, deci, că instaurarea temeiului metafizicii se face – la Heidegger – fără preocuparea de a repera temeiul kantian de instaurare, ci furnizând un fundament acelei metafizici naturale, despre care vorbise și Kant, mai exact înlocuind un fundament deja existent (pus, afirmat) cu un altul:

> «Grundlegung der Metaphysik könnte sonach heißen: dieser natürlichen Metaphysik ein Fundament unterlegen bzw. ein schon gelegtes durch Unterschieben eines neuen ersetzen».[51]

Adjectivul *gelegtes* ne pare a exprima suficient de bine ideea că o întemeiere dorită presupune înlăturarea unui fundament existent: dar nu este vorba de un fundament oarecare, prezent mai mult sau mai puțin arbitrar la temelia metafizicii, ci chiar de un fundament «pus», printr-un act filosofic explicit, care nu este însă suficient pentru a da seamă de «originalitatea originii metafizicii».

Or, pentru Heidegger, a instaura temeiul metafizicii revine la a trasa limitele arhitectonice ale «posibilității intrinseci a metafizicii». Interpretarea fenomenologică a *Criticii* este menită să repună în lumină aceste posibilități intrinseci ale metafizicii, iar *Critica*, prin deschiderile și totodată insuficiențele ei, să servească drept punct de reper pentru acel *Wohin* spre care trebuie să se focalizeze cercetarea.

Sarcina heideggeriană de instaurare întreține cu «actul kantian» de instaurare un raport de repetiție, nu de reluare, nici de redare: repetare a tentativei de instaurare a temeiului metafizicii. *Critica* îi este lui Heidegger doar pretext, în măsura în care «instaurarea nu se face niciodată în gol» și în măsura în care prin reușitele și nereușitele[52] ei, reactivează posibilitățile originare ale metafizicii.

În sfârșit, ultima frază a *Introducerii* din *Kant și problema metafizicii*, înainte de prezentarea structurii cărții, precizează faptul că

orice întemeiere operează, în raport cu una anterioară, o transformare a obiectului (temei, sarcinii) acesteia din urmă.

Argumentele textuale sustrase din *Kantbuch* ni se par suficiente pentru a ne raporta la ideea de interpretare fenomenologică a *Criticii* ca la o încercare de replasare a temei criticiste kantiene (cum este posibilă metafizica ca ştiinţă) la un nivel teoretic mai general, conturat în principiu de lineamentele unei ontologii fundamentale.

Încă o dată, **problema** heideggeriană este formulată în termenii acestei analitici a existenţei finite a omului, în măsura în care această analitică pregăteşte fundamentul unei metafizici conforme cu natura omului.

Configuraţia problemei lui Heidegger este dată de:

- intenţia de deconstrucţie a ontologiei tradiţionale şi a presupoziţiilor ei;

- redefinirea problemei fiinţei în raport cu temporalitatea şi reformularea problemei subiectivităţii din punctul de vedere al unei analitici existenţiale (metafizici a finitudinii);

- evidenţierea diferenţei ontologice.

Ancorată în acest model tematic fenomenologic, tema criticistă răspunde în mod necesar unor alte condiţii de posibilitate, diferite de cele care ar putea fi detectate de o analiză textuală a *Criticii*.

Ce devine ea, din prisma acestei noi **reconstrucţii teoretice** de tip fenomenologic (diferită deci de simpla reconstrucţie raţională), aceasta ne pare a fi întrebarea la care sunt menite să răspundă analizele comparative ale problemei subiectivităţii la cei doi autori.

Interesant ar fi, în acest punct, să vedem dacă această subordonare a lecturii heideggeriene a lui Kant în raport cu proiectul general al întemeierii metafizicii este o caracteristică exclusivă a *Kantbuch*-ului sau răspunde, în egală măsură, şi celorlalte texte despre *Critică*.

Interpretarea fenomenologică a «Criticii raţiunii pure» anunţă drept intenţie înţelegerea filosofică a lucrării în discuţie[53]. Cele două scopuri exprimate sunt, pe de-o parte, a înţelege o filosofie transmisă prin tradiţie, pe de altă parte, a desprinde şi a deprinde mijloacele şi modalităţile prin care o astfel de înţelegere poate fi

obținută. Astfel exprimată, sarcina acestei lucrări pare diferită de cea formulată de *Kantbuch*, în măsura în care «tema» aici este înțelegerea unui autor şi nu a unei probleme.

Urmează apoi o adevărată teorie a interpretării, ca act care nu se limitează la descrierea a ceea ce autorul spune, ci expune mai ales ceea ce el a vrut să spună. Bazându-se pe un citat sustras din *Răspunsul* pe care Kant îl adresase în 1790 lui Eberhardt[54], potrivit căruia majoritatea istoriografilor, rămânând la litera textului, sunt incapabili să sesizeze ceea ce autorul textului a vrut să spună de fapt, Heidegger susține că intenția unei «mai bune înțelegeri» nu este apanajul unei atitudini depreciative, ci al reperării unei deschideri a textului către posibilul însuşi a ceea ce-l întemeiază:

> «Denn ein recht begriffenes Besserverstehen ist von vornherein nur da möglich und sinnvoll, wo etwas verstehbar vorliegt, das die Möglichkeit in sich birgt, auf seine Grundlagen zurückverfolgt zu werden»[55].

Acest «de înțeles» este prezentat ca un conținut care, în sine, adăpostește posibilitatea însăşi a interpretării (*Gehalt... an dem wir selbst wachsen können*): devenire a celui care se îndeletniceşte cu ceea ce este de înțeles. În acest sens, interpretarea pare a se justifica, în accepțiunea lui Heidegger, ca «supra-interpretare» (*Überdeutung*)[56].

Deşi debutează printr-un obiectiv academic (înțelegerea unui moment filosofic al tradiției), *Interpretarea fenomenologică* redirecționează şi ea rapid demersul interpretativ către problema singurului tip de relație autentică pe care interpretarea o poate întreține cu textul interpretat: mai buna înțelegere a unei probleme tematizate trebuie să acceadă la «noi fundamente» ale acelei probleme[57]. Prin urmare, Kant este ales drept obiect de reflecție în măsura în care el reprezintă pentru Heidegger un instrument de «reperare» a situației metafizicii.

NOTE

1. CRP, p. 600 Iri; p. 631 EŞ; A855/B 883; p. 683 AR.

2. Seel, Gerhard – *Das «principle of charity» oder «Kant wie einen toten Hund behandeln»,* în *Kant Verstehen. Über die Interpretation philosophischer Texte,* ed. de D. Schönecker şi T. Zwenger, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

3. Charles, D. – *Method and Argument in the Study of Aristotle,* în *The Cambridge Companion to Aristotle,* 1997.

4. Ibidem, p. 184.

5. Ibidem, p. 186.

6. Ibidem, p. 189.

7. Şi Kemp Smith (*A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason,* Londra, MacMillan, 1918; retip. Atlantic Highlands, New York, Humanities Press, 1984) făcea distincţia între «Kommentar» (orientat, prin chiar natura sa, către text şi datele acestuia) şi «Sekundärlitaratur» (orientată către idei şi argumente), iar Paton afirma că «nu există nici un alt mod de a înţelege un argument decât studiindu-l în detaliile sale» (Paton, Herbert James – *Kant's Metaphzsics of Experience. A Commentary on the first Half of the Krtik der reinen Vernunft*, Londra, New York, MacMillan, 2 vol., 1936.

8. Vaihinger, Hans – *Commentar yur Kritik der reinen Vernunft,* Stuttgart, Spemann, 1881, 2 vol., retip. New York, Garland Publishing, 1976.

9. Baumanns, Peter – *Kants Philosophie der Erkenntnis. Duchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der «Kritik der reinen Vernunft»,* Würzburg, 1997, p. 7.

10. Atât *Kant und das Problem der Metaphysik*, cât şi *Phänomenologische Interpretation der «Kritik der reinen Vernunft»* citează şi analizează paragraf cu paragraf fragmente ale *Deducţiei transcendentale* şi ale *Schematismului*.

11. Desemnăm provizoriu, prin acest termen, lectura heideggeriană a *criticismului.*

12. ceea ce explică de fapt acest «pas înapoi» pe care ediţia a doua a *Criticii* l-ar face în raport cu editia întâi, în opinia lui Heidegger.

13. «Wird ein Text oder eine Konzeption eines zur (vorkantischen) klassisch-metaphysischen Tradition gehörenden Autors immanent interpretiert, so würde eine solche Interpretation beispielsweise in Folgendem bestehen: Begriffe, die der interpretierte Autor nur verwendet (d.h. nicht erklärt), werden entweder explizit «definiert» (wenn eine «Definition» solcher Begriffe beim interpretierten Autor überhaupt als möglich bzw. als sinnvoll angesehen wird) oder in irgendeiner Weise

erläutert. (...) Wenn ein bestimmtes Argument für eine Behauptung oder These beim interpretierten Autor etwa nur aufgedeutet oder nur vorausgesetzt wird, so würde eine Interpretation darin bestehen, ein solches Argument explizit herauszuarbeiten», Puntel, B. Lorenz – *Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*, în *Kant Verstehen*, ed. de D. Schönecker şi T. Zwenger, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

14. Lorenz Puntel arată în articolul mai sus citat (p. 152) că atât «interpretarea imanentă», cât şi cea «externă», prezintă un «călcâi al lui Ahile», în sensul că ambele presupun (în mod implicit şi nesesizabil la prima vedere) o anumită perspectivă fără de care nu pot căpăta nici o consistenţă. Astfel, dacă problema celei din urmă este aceea că ea face apel la instrumente de interpretare străine textului de interpretat, problema interpretării imanente este că ea propune o înţelegere a textului care să facă abstracţie de presupoziţii teoretice exterioare, fără a realiza faptul că ea însăşi se foloseşte de presupoziţia că ar fi posibilă o explicitare care să facă abstracţie de orice presupoziţie.

15. Wood, Allen – *What dead Philosophers mean?*, în *Kant Verstehen*, ed. de D. Schönecker şi T. Zwenger, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

16. Am aplicat această manieră de a proceda întrucât ea ne-a fost sugerată de prezentarea pe care Allen Wood o face metodei folosite de Michael della Rocca în lucrarea *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* (New York: Oxford, 1996). Se afirmă, în acest fel, posibilitatea de a construi o interpretare, pornind de la un set de întrebări pe care le ridică textul respectiv; apoi, se formulează o *normă* în funcţie de care se ordonează toate răspunsurile la întrebările în cauză:

«By drawing on twentieth century notions such as intensionality, referential opacity, and the mind-relativity of content, Della Rocca specifies a norm for answering such questions», Wood, Allen – *What dead Philosophers mean?*, în *Kant Verstehen*, ed. de Dieter Schönecker şi Thomas Zwenger, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

17. *CRP*, pp. 522 - 523 Iri; p. 547 EŞ; A712 - 713/B740 - 741; p. 603 AR.

18. CRP, p. 519 Iri; p. 544 EŞ; A707/B735; p. 599 AR.

19. Ibidem.

20. CRP, p. 523 Iri; p. 547 EŞ; A713/B741; p. 603 AR.

21. Ibidem.

22. sau «explicative», în sensul că în ele «predicatul nu adaugă nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parţiale», *Introducere*, CRP, p. 56 Iri; p. 48 EŞ; A7/B11; p. 100 AR.

23. «concepte extensive», ibidem.

24. Kant, I. – *Sämtliche Werke, Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat*, vol. 5, ed. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1921, p. 90: «Primul pas efectuat în această cercetare a

rațiunii este semnalarea distincției dintre judecăți sintetice și judecăți analitice. Dacă ar fi fost clar recunoscută în vremea lui Leibniz sau Wolf, am fi găsit această distincție nu numai menționată în treacăt, în logica sau metafizica scrise de atunci încoace, ci chiar considerată la modul serios».

25. în acel capitol V, al *Introducerii* care, ca și capitolul VI, este prezent doar în ediția a doua (în prima ediție locul lor fiind luat de câteva alineate). Însă, câteva paragrafe mai jos, Kant va spune că totuși «câteva puține principii, pe care le presupun geometrii, sunt într-adevăr analitice. (...) Dar chiar și acestea, deși valabile numai prin concepte, sunt admise în matematică numai pentru că pot fi prezentate în intuiție» (CRP, p. 61 Iri; p. 53 EȘ; B16; p. 105 AR).

26. CRP, p. 62 Iri; p. 55 EȘ; p. B19; p. 107 AR.

27. CRP, p. 63 Iri; p. 56 EȘ; B20; p. 107 AR.

28. CRP, p. 62 Iri; p. 54 EȘ; B18; p. 106 AR, (sublinierea ne aparține).

29. Ibidem.

30. CRP, p. 106 Iri; p. 103 EȘ; A68/B93; p. 155 AR.

31. CRP, p. 523 Iri; p. 548 EȘ; A714/B 742; p. 604 AR.

32. CRP, p. 526 Iri; p. 551 EȘ; A719/B748; p. 607 AR.

33. CRP, p. 527 Iri; p. 551; A720/B748; p. 608 AR.

34. CRP, p. 528 Iri; p. 553 EȘ; A722/B750; p. 609 AR.

35. CRP, p. 528 Iri; p. 553 EȘ; A723/B751; p. 609 AR.

36. Rohs, Peter – *Die Disziplin der reinen Vernunft*, în *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Georg Mohr și Marcus Willaschek, Academie Verlag, Berlin, 1998.

37. *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*, Davoser Revue, IV (1929), Nr. 7, p. 194 - 196.

38. Prefață la ediția a patra a lucrării *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, GA 3, 1991.

39. Remarcă la cea de-a treia ediție a lucrării *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, 1991.

40. Ea este anunțată ca atare îndeosebi în *Introducere* la *Critica rațiunii pure*, secțiunile VI, «Problema generală a [Criticii] rațiunii pure]» și VII, «Ideea și diviziunea unei științe speciale având numele de Critică a rațiunii pure».

41. CRP, *Prefață la ediția a doua*, p. 36 Iri; pp. 26 - 27; BXXIV; p. 81 AR.

42. CRP, *Introducere*, p. 39 Iri; p. 30 EȘ; BXXX; p. 84 AR.

43. CRP, *Introducere*, p. 64 Iri; p. 57 EȘ; B 22; p. 108 AR.

44. CRP, p. 64 Iri; p. 57 EȘ; B 23; p. 109 AR.

45. CRP, pp. 64 - 65 Iri.; pp. 57 - 58; B 23; p. 109 AR.

46. CRP, *Prefață la ediția întâi*, p. 25 Iri; p. 15 EȘ; AXVII; p. 68 AR.

47. KM, p. 1 (p. 57 ef): «Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen »/«Prezenta cercetare are drept țintă explicitarea *Criticii rațiunii pure* a lui Kant ca instaurare a temeiului metafizicii, și astfel să înfățișeze problema metafizicii ca ontologie fundamentală».

48. KM, § 35, p. 193 - 194 (p. 255 - 256 ef).

49. Facem referire aici la pasajul din *Prefaţa la ediţia a doua*, în care Kant îl laudă pe Wolf, spunând că ar fi putut duce la bun sfârşit proiectul metafizicii, dacă ar fi iniţiat în prealabil un examen critic al puterilor şi limitelor raţiunii (CRP, p. 42 Iri; p. 34 EŞ; BXXXVI; p. 88 AR.

50. KM, p. 1 (p. 57 ef): «Sofern aber eine Idee sich zunächst durch ihre Kraft zur Durchleuchtung bekundet, soll die Idee der Fundamentalontologie sich in einer Auslegung der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik bewähren und darstellen»/«În măsura în care o idee se afirmă înainte de toate prin puterea sa de clarificare, ideea unei metafizici fundamentale trebuie să se impună şi dezvolte printr-o explicitare a *Criticii raţiunii pure* ca instaurare a temeiului metafizicii».

51. KM, p. 1 (p. 57 ef): «întemeierea metafizicii ar putea să însemne: a conferi un fundament/temei acestei metafizici naturale, adică a înlocui unul deja existent (gelegtes) prin altul nou».

52. KM, pp. 1-2 (p. 57-58 ef): «Eine ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik geschiet daher nie aus dem Nichts, sondern in Kraft und Unkraft einer Überlieferung»/«Instaurarea efectivă a temeiului (fundamentului) metafizicii nu se face din nimic, ci pornind de la forţa şi slăbiciunea unei tradiţii»

53. *Consideraţie preliminară* la *Phänomenologische Interpretation der «Krtitik der reinen Vernunft»*, GA 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987, p. 1.

54. *Kants Streitschrift gegen Eberhardt*, 1790, Cassirer, VI, p. 71.

55. KM, p. 4 (p. 68 ef): «... *căci, conceptualizată aşa cum trebuie*, o mai bună înţelegere nu este posibilă şi nu are sens decât acolo unde ceea ce este de înţeles deţine în sine posibilitatea de a-şi da curs/de a se desfăşura până în întemeierile sale/temeiurile sale».

56. Prefaţa la ce-a de-a patra ediţie a lucrării *Kant und das Problem der Metaphysik*.

57. KM, p. 4 (p. 68 ef).

Capitolul III

PROBLEMA SUBIECTULUI ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Vom încerca să definim în cele ce urmează poziția subiectivității kantiene în contextul proiectului de transformare criticistă a metafizicii. Un prim pas va fi acela de a arăta cum, în cadrul *Criticii rațiunii pure*, problema subiectivității, formulată în acord cu cerințele unei filosofii transcendentale, are un statut ambivalent. Dat fiind că această ambivalență devine evidentă ca urmare a unei hermeneutici aplicate la text, vom încerca să punem în lumină aspectele care ne-au determinat să formulăm o astfel de afirmație, argumentele pe care le aducem în susținerea ei, precum și consecințele ce decurg de aici.

În cadrul sistemului kantian al filosofiei transcendentale, categoriile sunt cele care articulează raportul cu obiectul, vizat nu din punctul de vedere al existenței (*sein*), ci din acela al cunoașterii sale (sau, mai exact al posibilității cunoașterii sale). Prin urmare, categoriile constituie concepte fundamentale care ne permit să atribuim, prin intermediul gândirii, obiecte în genere fenomenelor[1]. Aceste categorii nu vor putea fi considerate drept predicate ale ființei (predicate ale lucrurilor), ci structuri ale unui obiect în general (condiții necesare ale obiectualității).

Analiza semnificației pe care conceptul de subiect o posedă în cadrul filosofiei transcendentale implică în mod necesar o relaționare a acestuia cu conceptul de obiect. Este ceea ce vom realiza succint în cele ce urmează.

A. *OBIECT ŞI REPREZENTARE: OBIECTUL CA REPREZENTARE*

Scrisoarea pe care Kant i-o adresează lui Marcus Herz în 1772 prefigurează două dintre problemele importante ale *Criticii raţiunii pure*:

- problema deducţiei metafizice a conceptelor pure ale intelectului (altfel spus, constituirea tablei categoriilor);

- cea a deducţiei transcendentale, care, la rândul ei, ridică problema raportului dintre concepte *a priori* şi obiecte date (problema obiectivităţii conceptelor pure ale intelectului). De altfel, această *Scrisoare* a fost considerată ca o primă formulare a deducţiei transcendentale[2].

Rezolvarea acestei ultime probleme, anunţată ca atare în 1772, este promisă cu mare entuziasm şi încredere în numai câteva luni. În realitate, au fost necesari nouă ani până la apariţia primei ediţii a *Criticii raţiunii pure*, lucrare în care problematica raportului obiect/reprezentare este formulată de fapt în noi termeni.

Specificul problemei enunţate în cadrul *Scrisorii* – problema raportului dintre intelect şi realitate – ţine de faptul că acest ultim termen al relaţiei se referea în mod direct la realitatea ca lucru în sine. *Disertaţia*[3] din 1770 conţinea deja o teorie a categoriilor într-un sens incipient, teorie pe care Kant o va respinge în 1781, la fel cum face, de altfel, în *deducţia metafizică,* cu tabelul aristotelic al categoriilor (pe care îl va considera o „înşiruire rapsodică“): tabelul categoriilor din *Disertaţie* este şi el o enumerare plină de ambiguităţi şi lipsită de un principiu de ordonare a elementelor pe care le conţine.

Raportul dintre reprezentare şi obiect este prezentat în *Scrisoare,*[4] în două variante: 1. fie obiectul determină reprezentarea (este cazul reprezentărilor sensibile); 2. fie reprezentările determină obiectul (este cazul unui *intellectus archetypus* care creează obiecte prin simplul fapt că şi le reprezintă). Aceasta este formularea celebrei «probleme a reprezentării» căreia încearcă să-i răspundă *Critica raţiunii pure*. Enunţarea ei va fi menită să facă posibilă regândirea, pe

de-o parte, a ideii de obiectivitate a cunoaşterii, pe de altă parte, a posibilităţii metafizicii. Subliniem încă o dată importanţa ei în măsura în care ea se constituie ca nucleu reflexiv ce determină câmpul tematic criticist în întreaga sa complexitate. Este vorba îndeosebi de formularea acestei filosofii transcendentale care – plasată între o metafizică dogmatică şi întrebarea referitoare la posibilitatea unei noi metafizici, criticiste – a putut părea când demers epistemologic, când demers ontologic, fiind de fapt în acelaşi timp ambele: discurs despre obiectivitate, punând în lumină condiţiile de posibilitate ale unei subiectivităţi problematice la nivel speculativ, posibile însă în domeniul practic; dar şi discurs despre limitele raţiunii teoretice, legitimând finitudinea radicală a existenţei umane.

Revenind la formularea din *Scrisoare*, să remarcăm totuşi că raportul dintre conceptele pure ale intelectului şi obiectele lor – sau, altfel spus, modul în care cele două variante ale *deducţiei transcendentale* din *Critică* analizează acest raport – nu se subsumează nici unuia dintre aceste cazuri. Ceea ce ni se prezintă în *Scrisoarea* din 1772 sunt doar nişte variante ale relaţiei cauzale în care ori obiectul este cauza, iar reprezentarea – efectul (1), ori invers (2). Conceptele pure ale intelectului nu pot intra în prima categorie pentru că în acest caz nu ar mai fi pure, dar nici în a doua, pentru că intelectul omenesc nu este un *intellectus archetypus* (creator de obiecte), ci un *intellectus echtypus*.

Ceea ce este însă absolut sigur, şi aceasta încă din 1772, este existenţa acestor concepte pure ale intelectului. Cum sunt ele posibile – rămâne o întrebare prefigurată doar, pentru a nu fi soluţionată decât începând cu 1781, odată cu prima ediţie a *Criticii*.

Noul context în care această problemă va fi plasată va suferi însă unele modificări în sensul că ceea ce devine cu adevărat problematic şi problematizat este modul în care este posibil accesul la «realitate» şi semnificaţia conceptului de «realitate».

În primul rând, problema raportului dintre reprezentare şi obiect nu mai este formulată în limbajul cauzalităţii, ci în limbajul «condiţiilor de posibilitate»[5]. Această schimbare a perspectivei teoretice va atrage după sine un nou mod de înţelegere a semnificaţiei

termenului «obiect». Cunoaşterea vizează nu natura obiectelor ca lucruri în sine, ci a obiectelor ca fenomene. Prin urmare, problema raportului dintre conceptele pure ale intelectului şi obiectele considerate ca fenomene va fi o problemă care se referă la relaţia dintre doi termeni omogeni, cu acelaşi statut epistemic: este vorba nu de raportul dintre o reprezentare şi obiectul ei exterior, ci dintre conceptele-reprezentări, pe de-o parte, şi fenomenele ca rezultat al reprezentării, pe de altă parte. Problema obiectivităţii cunoaşterii nu va mai viza de acum înainte raportarea unei reprezentări la ceva exterior ei, ci relaţia dintre doi termeni care aparţin ambii relaţiei de reprezentare instituită prin actul cunoaşterii.

Se impune în acest punct o consideraţie despre interesul larg de care se bucura problema reprezentării (adică întrebarea în ce mod stările mentale pot reprezenta obiecte) în filosofia prekantiană. În lucrarea *Kant's Transcendental Psychology*, P. Kitcher[6] prezintă în mod sintetic cele trei variante principale de soluţionare a acestei probleme până la Kant:

a) varianta raţionalistă a lui Leibniz care, pornind de la o metafizică axată pe noţiunea de percepţie (monadele, în calitatea lor de constituenţi de bază ai realităţii, conţin nenumărate percepţii), concepe percepţia ca o reprezentare a universului sau a unor stări ale universului, fără a se afla însă într-o relaţie cauzală cu ceea ce reprezintă;

b) varianta empiristă a lui Locke, care considera că între obiecte şi impresiile pe care acestea le produc asupra simţurilor (impresii care de altfel trebuie să semene obiectelor) există o relaţie cauzală. Ideea unei interacţiuni cauzale era însă insuficientă şi nu putea răspunde nici măcar unor probleme semnalate deja de Locke (de pildă, aceea că nu există asemănare între proprietate şi idee în cazul calităţilor secundare). Deşi Kant va semnala slăbiciunile punctului de vedere lockean, el pare a adopta totuşi, măcar parţial, poziţia senzorialistă, atunci când prezintă senzaţiile ca fiind modul în care suntem afectaţi de obiecte[7] şi când refuză acestora statutul de reprezentări obiective;

c). varianta asociaţionistă a lui David Hume care invocă, în ultimă instanţă, obişnuinţa drept principiu de justificare al

paralelismului dintre ordinea reală şi cea mentală. Legătura care există între numeroase proprietăţi şi obiecte din natură se regăseşte – graţie obişnuinţei minţii omeneşti de a considera că anumite fenomene care s-au asociat constant până în clipa de faţă se vor asocia întotdeauna în acelaşi mod – şi la nivelul gândirii: obiecte şi proprietăţi care apar împreună în natură vor fi considerate împreună şi în gândire. Kant va pune în evidenţă insuficienţa acestei poziţii teoretice, prin semnalarea caracterului pur contingent al legii asociaţiei.

> «Dar dacă această unitate a asociaţiei n-ar avea şi un principiu obiectîv, astfel încât să fie imposibil ca fenomenele să fie aprehendate de imaginaţie altfel decât în condiţia unei unităţi sintetice posibile a acestei aprehensiuni, atunci ar fi ceva cu totul accidental ca fenomene să se ordoneze într-o înlănţuire de cunoştinţe omeneşti. Căci, deşi am avea facultatea de a asocia percepţii, ar rămâne totuşi în sine cu totul indeterminat şi contingent dacă ele ar fi şi asociabile...»[8].

Problema cunoaşterii ca reprezentare va trebui nu numai eliberată de greutatea presupoziţiilor raţionaliste şi empiriste pe care Kant le moşteneşte, dar şi redefinită în mod radical. Această operaţie implică o explicitare a termenilor care participă la cunoaştere (ce înseamnă reprezentare, ce înseamnă obiect al reprezentării), a posibilităţii înseşi a reprezentării (care sunt mecanismele prin care obiecte ale cunoaşterii pot fi reprezentate pornind de la un flux continuu şi variat de elemente pe care le furnizează stările cognitive, fie ele de ordinul aprehensiunii unui divers al intuiţiei sau operaţii de sinteză ale conştiinţei), a întrebării care este statutul reprezentării (dacă termenul «reprezentare» desemnează un rezultat sau un act, adică un proces al minţii omeneşti).

Reformularea problematicii reprezentării între *Disertaţie* şi *Critica raţiunii pure* trebuie să dea seamă de condiţiile subiective ale posibilităţii cunoaşterii, precum şi de sensul obiectivităţii şi obiectualităţii (al validităţii obiective, pe de-o parte, şi al realităţii obiective, pe de altă parte) în cadrul demersului argumentativ kantian. Dubla condiţie a receptivităţii şi a spontaneităţii de care depinde cunoaşterea se exprimă, încă din *Introducere,* prin faptul că, deşi

simţurile sunt cele care dau impulsul cunoaşterii omeneşti[9], aceasta nu se reduce la datul pe care ele îl furnizează. Se ridică astfel problema posibilităţii cunoaşterii *a priori*, adică a acelor condiţii independente de absolut orice experienţă şi care fac posibilă experienţa.

Astfel, substituind limbajului cauzal un limbaj al condiţiilor de posibilitate, perspectiva transcendentală mută accentul de pe conceptul contemplativ al cunoaşterii pe cel constructiv. Aceasta explică de altfel şi amploarea particulară cu care problematica sintezei va fi investită la Kant, amploare impusă de altfel de contextul istorico-filosofic în care se inserează teoria kantiană a cunoaşterii. Raţiunea kantiană nu poate fi nici instanţă pasivă, afectată integral din exterior (empirism), dar nici regiune a unor «adevăruri eterne»[10], cum se întâmpla în cazul marilor sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz). Iluminismul kantian postulează ideea unei *raţionalităţi constructive*, definită ca act de conceptualizare şi sistematizare (şi nu ca simplu act de reflectare). Deşi, într-un anume fel, survenirea acestei idei este contemporană primei vârste a modernităţii (să ne gândim la exigenţele pe care şi le formula Descartes referitor la abandonarea tuturor prejudecăţilor tradiţionale, căutarea unui nou fundament al cunoaşterii, reconstituirea edificiului ştiinţelor – toate trei prefigurând o viziune constructivă asupra cunoaşterii), totuşi ea nu devine pregnantă decât treptat, aflându-şi expresia deplină la Kant. Însăşi noţiunea de concept îşi pierde – odată cu Kant – sensul de simplă imagine intelectuală, pentru a-l dobândi pe acela de sinteză. Mai mult, problema fundamentală a cunoaşterii nu va mai fi aceea a principiului (a întemeierii cunoaşterii), ci aceea a aplicării principiilor (deducţia kantiană vizează aplicarea conceptelor la intuiţii).

Pentru a reprezenta obiectul (pentru a «da» obiectul cunoaşterii) este necesar un act de unificare, iar această unitate nu poate proveni din obiecte, ci trebuie „adusă" obiectelor:

> «Dar cum noi nu avem de-a face decât cu diversul reprezentărilor noastre şi cum acest X care le corespunde (obiectul) nu e nimic pentru noi, fiindcă el trebuie să fie ceva distinct de toate reprezentările noastre, este clar că unitatea pe care obiectul o face necesară nu

poate fi altceva decât unitatea formală a conştiinţei în sinteza diversului reprezentărilor. Atunci vom spune: cunoaştem obiecte, dacă am efectuat unitatea sintetică în diversul intuiţiei. Dar această unitate este imposibilă dacă intuiţia n-a putut fi produsă printr-o astfel de funcţie a sintezei potrivit unei reguli, care face necesară *a priori* reproducerea diversului şi face posibil un concept în care se unifică acest divers»[11].

Prin urmare, unitatea reprezentărilor este o unitate sintetică a conştiinţei în diversele intuiţii, unitate realizată cu ajutorul «funcţiei comune a simţirii (*Gemüt*)»,[12] care constă în a lega diversul într-o reprezentare.

Am afirmat mai sus că aportul deducţiei transcendentale constă într-o reformulare a raportului reprezentare/obiect în termenii unei problematici a condiţiilor de posibilitate. Trebuie remarcat faptul că, deşi omogeni – întrucât ambii sunt plasaţi în sfera reprezentării – între cei doi termeni, concept pur al intelectului şi fenomen, există o distincţie de natură, care conduce la formularea întrebării: cum se pot aplica concepte pure ale intelectului la fenomene (obiecte ale intuiţiei empirice)? În mod absolut esenţial, acest raport problematic dintre concept şi intuiţie trebuie să evite relansarea problemei care îl determinase iniţial pe Kant să plaseze ideea de obiectivitate în câmpul reprezentării: este vorba de problema raportului concept, deci reprezentare şi obiect considerat ca lucru în sine, (sau, în termenii *Scrisorii* din 1772, a raportului dintre intelect şi realitate), problemă de asemenea insolubilă atâta vreme cât accesul raţiunii omeneşti la o aşa-zisă realitate în sine este recunoscut drept imposibil. De unde şi construcţia atentă şi minuţioasă, punctată adesea cu explicaţii ambigue şi concepte polisemantice a *Analiticii transcendentale,* care susţine şi argumentează ideea unităţii conceptelor pure şi a intuiţiilor sensibile, unitate constitutivă cunoaşterii. În centrul discuţiei se află *Deducţia transcendentală,* această «piatră de încercare» a *Criticii raţiunii pure,* urmărind deopotrivă calea obiectivă, care ridică problema unităţii cunoaşterii (raportul categorie/fenomen) şi calea subiectivă, care ridică problema unităţii subiectului (raportul concept/intuiţie) şi

relansând astfel posibilitatea metafizicii moderne ca redimensionare a sensului obiectivității în funcție de teoria subiectului cunoscător.

Am încercat până în acest punct să surprindem specificul acestei mutații teoretice care se produce prin textul deducției transcendentale, a cărei miză constă într-o reproiectare a raportului dintre cunoaştere şi obiectul cunoaşterii în interiorul relației de reprezentare. Apare în acest sens distincția de fond dintre fenomen şi lucru în sine, care marchează punctul de plecare al criticii puterii de cunoaştere omeneşti, putere de cunoaştere ce se defineşte în raport cu sensul fenomenal al obiectualității (obiectul considerat ca fenomen). Odată desprinşi de presupoziția dogmatică a obiectului cunoaşterii ca lucru în sine, ca entitate preexistentă actului cognitiv, se pune problema modului în care obiectul cunoaşterii devine posibil, în ce măsură şi sub ce condiții sinteza de receptivitate şi spontaneitate pe care o presupune cunoaşterea omenească dobândeşte valoare de necesitate şi obiectivitate (validitate obiectivă)?

Problema obiectualității se smulge astfel din terenul pasiv al unei teorii a corespondenței dintre lucru şi reprezentarea lui cognitivă, pentru a intra pe terenul unei teorii a constituirii. Dualitatea subiect/obiect nu mai desemnează o relație de antagonism, ci una de co-determinare.

Distincția dintre fenomen şi lucru în sine prezintă nuanțe esențiale pentru depistarea ambiguităților şi dificultăților pe care le ridică textul criticist. Una dintre aceste probleme ar putea fi semnalată de întrebarea: ce este de fapt lucrul în sine, realitatea efectivă, absolută şi inaccesibilă cunoaşterii omeneşti sau «conceptul-limită» pur pe care îl *gândim* ca temei al fenomenelor (şi al proprietăților lor determinate), pe care îl admitem, dar pe care nu îl putem determina pozitiv din punctul de vedere al existenței sale şi nici nu-l putem cunoaşte?

În primul sens, lucrul în sine este obiect al unei intuiții intelectuale sau al unui intelect intuitiv, pentru care a gândi un obiect înseamnă a crea acel obiect. În al doilea sens, este pură creație a gândirii omeneşti sau, în limbajul *Prefeței la cea de-a doua Critică*,

reprezentare intelectuală, ideea pură a unui lucru gândit dincolo de orice determinare sensibilă.

Kant oscilează de fapt între o înţelegere realistă a lucrului în sine şi una pur idealistă.

Deşi lucrul în sine este incognoscibil, el este totuşi prezent în discursul criticist pentru a face conceptibile ideea de subiect şi de obiect pe de-o parte, şi pe aceea de «dat», care justifică teoria transcendentală a receptivităţii, pe de altă parte. Calea pozitivă pentru a-l înţelege este dată nu de raţiunea teoretică, ci de raţiunea practică (voinţa morală): de ceea ce se afirmă în noi ca fiind valabil în afara determinărilor spaţio-temporale (Dumnezeu, libertate, nemurire), de ceea ce legitimează acţiunea morală (legea morală).

După cum spunea Kant în *Prefaţa a doua*, obiectul poate fi considerat pe de-o parte ca obiect – în ordinea experienţei – al simţurilor şi intelectului, pe de altă parte ca obiect al simplei gândiri, adică în ordinea unei raţiuni care încearcă să depăşească limitele experienţei. Numai ţinând cont de acest dublu aspect al obiectului, putem asigura coerenţa principiului raţiunii şi surmonta, deci, antinomia acesteia. Nu există cunoaştere a unui obiect (*Gegenstand*) ca lucru în sine, ci doar ca *Objekt*, ca obiect al intuiţiei, ca fenomen. Această diferenţă este necesară în măsura în care, fără ea, am fi în situaţia absurdă de a afirma că există fenomen (*Erscheinung*) fără ceva care să facă posibilă această apariţie, manifestare. Lucrul în sine este o posibilă gândire, adică ceea ce nu poate fi decât gândit. Nimic din ceea ce este gândit în spaţiu şi timp nu este lucru în sine (*Sache an sich*); ca oameni, nu posedăm nici o intuiţie care să dea seamă de existenţa în sine a lucrurilor.

Mai mult, lucrul în el însuşi (*die Sache an sich selbst*) în sens empiric nu este lucrul în sine (*Ding an sich*) ca obiect ce există independent de orice experienţă, ca obiect ce poate fi doar gândit[12]. Acest obiect gândit al unei «intuiţii non-sensibile» poate fi reprezentat prin toate predicatele conţinute de supoziţia că nimic din ceea ce aparţine intuiţiei sensibile nu-i poate fi aplicat (se poate spune că *nu are* întindere, *nu* se plasează în spaţiu, *nu* are o durată în timp etc.), dar de fapt nici o categorie nu se aplică unui astfel de obiect.

Ne lovim aici de aceeaşi temă kantiană a temeiului ce nu poate fi întemeiat (lucrul în sine este cauza fenomenelor, cauză ce nu poate fi cunoscută ca atare), temă care va da seamă şi de caracterul aporetic al subiectivităţii, de diferenţa dintre subiectul transcendental (pură structură logică, ce poate fi gândită, dar nu cunoscută) şi subiectul empiric ce poate fi cunoscut, dar tocmai întrucât este obiect al unei intuiţii empirice, deci nu subiect propriu-zis, adică nu temei, ci întemeiat.

Întrucât categoriile nu se pot aplica la «obiectul transcendental» al unei idei (de pildă, Dumnezeu, sufletul, lumea), acesta poate fi gândit doar prin analogie (ca şi când ar fi cauză, substanţă etc.), potrivit tipurilor de raport (analogic) pe care fenomenele le întreţin între ele[14].

A.1. *Modelul predicativ al gândirii la Kant*

Vom încerca să definim în cele ce urmează modelul teoretic general, în care teoria kantiană a subiectivităţii devine capabilă să dea seamă de sensul obiectivităţii cunoaşterii în calitatea ei de cunoaştere omenească. Este vorba de modelul logic care, considerat în sensul tradiţional al termenului, este axat pe structura propoziţională de tip subiect – predicat. Cum poate acest model predicativ să facă trecerea de la o logică formală la una transcendentală, adică de la o logică care nu consideră decât «forma gândirii în genere»[15] la o logică a raportării conceptelor la obiecte? Obiectul logicii formale îl constituie reprezentările date pe care intelectul încearcă să le sustragă confuziei şi să le transforme în concepte clare. În schimb, logica transcendentală interoghează judecata însăşi în capacitatea acesteia de a produce reprezentări şi se ocupă de posibilitatea ca ceva să fie dat (sintetizat) sau conceptualizat ca obiect. Ea este

> «... o ştiinţă a intelectului pur şi a cunoaşterii raţiunii, prin care noi gândim obiecte pe de-a întregul *a priori*. O astfel de ştiinţă care ar determina originea, sfera şi valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoaşteri ar trebui să se numească logică transcendentală, fiindcă

are de-a face numai cu legile intelectului şi raţiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte *a priori*...»[16].

Logica transcendentală se ocupă de raportarea conceptelor *a priori* la obiecte în genere, altfel spus, de originea cunoştinţelor noastre, întrucât această origine nu poate fi atribuită obiectelor.

Semnificaţia necesităţii trecerii de la logica formală la o logică transcendentală s-ar putea desprinde dintr-o mai largă analiză dedicată deducţiei metafizice a categoriilor (pe care nu o vom trata însă aici), în care lista categoriilor este derivată din tabelul judecăţilor. Alături de folosirea logică a intelectului («toate judecăţile sunt deci funcţii ale unităţii în reprezentările noastre»[17]) se evidenţiază şi o folosire reală[18] a acestuia, prin intermediul categoriilor. Ghidate fiind de principiul experienţei, categoriile se aplică intuiţiilor sensibile:

> «Prin urmare, nici categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiţiei cunoştinţe despre obiecte decât numai prin aplicarea lor la o intuiţie empirică, adică ele nu servesc decât la posibilitatea cunoaşterii empirice. Iar această cunoaştere se numeşte experienţă. Prin urmare, categoriile nu au altă folosire pentru cunoaşterea lucrurilor decât numai întrucât acestea sunt considerate ca obiecte ale unei experienţe posibile»[19].

Acest act prin care intelectul face trimitere la sensibilitate conferă realitate (obiectivă) conceptelor intelectului, înainte ca ele să poată fi aplicate datului sensibil (*a priori*), făcând posibilă această aplicare.

Există două moduri posibile ale legăturii predicative, două moduri în care poate fi gândit raportul unui subiect la predicat în cadrul judecăţii: *judecata analitică* (predicatul B aparţine subiectului A, ceea ce înseamnă că legătura subiectului cu predicatul este gândită prin identitate) şi *judecata sintetică* (în care la conceptul subiectului se adaugă un predicat care nu era deloc gândit în el şi care nici nu poate fi obţinut prin descompunerea acestuia). Această distincţie care intervine încă din *Introducere* lansează, odată cu ideea de sinteză predicativă, şi problematica obiectului, astfel încât judecata sintetică va deveni spaţiul însuşi de definire al obiectivităţii:

«... în judecăţile sintetice trebuie să am, în afară de conceptul de subiect, încă ceva (X) pe care se sprijină intelectul pentru a cunoaşte că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparţine totuşi»[20].

În cazul judecăţilor empirice, experienţa este acel X care stă în afara conceptului A şi pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului B cu conceptul A (tocmai de aceea, toate judecăţile de experienţă sunt sintetice; de exemplu, corpurile sunt grele). Lucrurile se schimbă însă în cazul *judecăţilor sintetice* a priori (de exemplu, toate lucrurile au o cauză):

«Ce este aici X-ul, pe care se sprijină intelectul când crede a găsi în afara conceptului A un predicat B, care îi este străin şi pe care îl consideră totuşi unit cu el?»[21]

De rezolvarea acestei întrebări, care vizează de fapt posibilitatea judecăţilor sintetice *a priori*, depinde folosirea pură a *raţiunii în constituirea şi dezvoltarea tuturor ştiinţelor care conţin o* ***cunoştinţă teoretică*** **a priori** ***despre obiecte***[22].

Problema *posibilităţii cunoaşterii se formulează cu deplina sa gravitate la nivelul judecăţilor sintetice a priori.* Ceea ce constituie cunoaşterea ca atare este raportarea la obiecte, iar acest raport este în mod fundamental un act de sinteză al unui divers al reprezentărilor prin intermediul unei structuri categoriale pure. Este adevărat că o mare parte a activităţii raţiunii omeneşti se bazează pe judecăţi analitice, prin care se explicitează conceptele pe care le avem despre obiecte. Această analiză însă,

«... ne procură o mulţime de cunoştinţe care, deşi nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea ce este gândit deja în conceptele noastre (deşi încă în mod confuz), dar cel puţin cu privire la formă sunt apreciate la fel cu noile cunoştinţe, cu toate că în ceea ce priveşte materia sau conţinutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează»[23].

Fragmentul subliniat arată că, deşi dintr-un anumit punct de vedere putem considera că avem de-a face cu noi cunoştinţe, totuşi,

prin judecata analitică, predicatul nu depăşeşte (nu transcende) întru nimic conceptul A. Or, cunoaşterea, în sensul ei autentic, provine de fapt dintr-un nou tip de raportare la obiect (predicatul depăşeşte subiectul), conceptul desemnând chiar forma acestui tip primordial de raportare. Conceptul (A) se transcende pe el însuşi, se depăşeşte raportându-se la un altul (în judecata sintetică, prin adăugarea unui predicat, subiectul se depăşeşte pe sine). Acest altul, care în cazul judecăţilor empirice era experienţa, va fi, în cazul judecăţilor sintetice *a priori*, referinţa la acel necunoscut X (este vorba de obiectul transcendental = X), obiectualitate în genere, considerată independent de un anume divers al sensibilităţii.

Cunoaşterea posedă realitate obiectivă (se poate raporta la un obiect) numai dacă un obiect îi este dat. Altfel, conceptele pure ale intelectului sunt forme goale. A da un obiect înseamnă a raporta o reprezentare la o experienţă (fie ea efectivă sau posibilă):

> «*Posibilitatea experienţei* este deci ceea ce dă tuturor cunoştinţelor *a priori* realitate obiectivă»[24].

Modelul predicativ constituie matricea metodologică a teoriei conceptului (a analiticii pure a cunoaşterii omeneşti din *Critica raţiunii pure*, dar şi a criticismului în întregul său).

El dă răspuns la întrebarea: care sunt condiţiile care validează raportarea la obiectele cunoaşterii, cum se constituie tipul de obiectivitate specific raţiunii teoretice, pe de-o parte, şi raţiunii practice, pe de altă parte? Sau, altfel spus, întrucât *a judeca* înseamnă *a gândi*, în ce condiţii putem emite judecăţi întemeiate asupra fenomenelor?

Determinarea modelului predicativ al cunoaşterii echivalează deci cu enunţarea condiţiilor teoretice în care – sau, mai bine zis, sub care – putem formula în mod legitim judecăţi despre obiecte ale experienţei.

Tocmai de aceea, «deducţia» este necesară în cadrul acestui tip de gândire: ea este o exigenţă şi, în acelaşi timp, o consecinţă a lui. Motiv pentru care fiecare dintre cele trei *Critici* va propune o deducţie: deducţia conceptelor pure ale intelectului, deducţia principiilor raţiunii pure practice, deducţia judecăţilor estetice pure. Prima

răspunde la întrebarea-cheie din câmpul cunoaşterii: în ce condiţii putem formula legitim judecăţi despre obiecte ale experienţei (atunci când categoriile intelectului sunt aplicate la obiecte ale intuiţiei sensibile). A doua – la întrebarea-cheie din câmpul acţiunii omeneşti: în ce condiţii putem formula principii morale legitime (în condiţiile în care acestea, de pildă legea morală, se întemeiază în raţiunea pură practică, altfel spus, voinţa nu este determinată „patologic“, nu are un mobil sensibil, ci unul pur raţional). A treia deducţie răspunde întrebării-cheie din câmpul esteticii: în ce condiţii putem formula judecăţi *a priori* referitoare la fenomene estetice (dat fiind că, spre deosebire de judecata ştiinţifică, universală şi obiectivă, judecata de gust este universală şi subiectivă).

Dacă judecata şi, mai ales, sinteza judicativă constituie câmpul în care se defineşte problema obiectualităţii, ne propunem în continuare să urmărim modul în care se articulează unitatea obiectului cunoaşterii şi semnificaţiile acestuia în raport cu unitatea formală a conştiinţei în sinteza diversului reprezentărilor.

A.2. *Scrisoarea lui Kant către Beck: 20 ianuarie 1792*[25]

Pentru a facilita accesul la tema obiectivităţii, temă care ne va conduce în cele din urmă către sesizarea presupoziţiilor criticiste ale subiectivităţii transcendentale, vom lua drept reper această scrisoare redactată după apariţia *Criticii raţiunii pure*. Ea expune dialogul dintre Kant şi Sigismund Beck pe marginea sensului termenului de obiect.

«Aveţi dreptate să spuneţi că „Ansamblul reprezentărilor constituie obiectul însuşi, iar operaţia prin care spiritul reprezintă acest ansamblu de reprezentări constă în raportarea acestor reprezentări la obiecte“. Se mai poate adăuga însă următoarea întrebare: cum poate fi reprezentat acest ansamblu, acest complex de reprezentări? Nu prin conştiinţa că el ne-ar fi dat, căci un ansamblu presupune o reunire (o sinteză) a diversităţii. Prin urmare, el trebuie produs printr-o operaţie internă, care să fie absolut validă pentru o diversitate

dată, dar care să preceadă *a priori* modul însuşi în care această diversitate ar fi dată; altfel spus, acest ansamblu nu poate fi gândit într-un concept (obiect în general) decât prin unitatea sintetică a conştiinţei diversului; acest concept, nedeterminat faţă de modul în care ceva este dat în intuiţie şi raportat la un obiect în general, este categoria».

Completarea pe care Kant o aduce enunţului lui Beck vizează să clarifice raportul dintre reprezentare şi obiect considerat ca un raport de conceptualizare. Ea atrage atenţia asupra faptului că un ansamblu de reprezentări poate fi numit obiect, numai cu condiţia ca reunirea reprezentărilor să fie rezultatul unei operaţii de ordin intelectual. Ceea ce este sintetizat este diversul reprezentărilor sensibile. A conceptualiza o diversitate dată este un act *a priori* care precedă *modul în care însăşi această diversitate este dată.*

Pornind de la definiţia lui Beck – *obiectul este un ansamblu de reprezentări* – Kant încearcă să scoată în evidenţă faptul că o mulţime de reprezentări devine ansamblu de îndată ce a fost gândită, adică „ordonată sub“ şi „determinată de“ o formă. Această formă se regăseşte în cadrul judecăţii, prin care se exercită funcţia intelectului: categoria este chiar această formă care unifică diversul sensibil.

Obiectul este categorial, tocmai pentru că el este constituit dintr-un ansamblu de reprezentări care devine obiectiv printr-o operaţie de conceptualizare. Ceva (reprezentare sau ansamblu de reprezentări) devine obiect în măsura în care este gândit; dar a gândi înseamnă a gândi prin concepte (de unde rezultă că «a fi» pentru un obiect este echivalent cu «a fi conceptualizabil»).

Acesta este sensul în care se poate afirma pe deplin că raportul reprezentare/obiect nu este un simplu raport între două entităţi care se condiţionează cauzal. Raportul la obiect este un raport de constituire, care face posibil obiectul prin conceptualizarea unei diversităţi date, adică prin subsumarea ei sub un concept. De altfel, rostul logicii transcendentale ţine chiar de articularea categorială a obiectualităţii. Tocmai de aceea, ea nu se defineşte ca un demers de derivare a unor concepte (distincte) din reprezentări date (confuze)[26], ci ca fiind modul însuşi în care «sinteza pură» creează posibilitatea ca ceva să fie sintetizat. Categoriile pure apar ca un fel de concepte

de gradul doi, în măsura în care ele sunt moduri în care este gândită în general conceptualizarea unui obiect. Cum conceptele în general se raportează la obiect, categoriile pure (ca şi concept de concept) stabilesc modurile în care acest raport se realizează: modul în care intelectul gândeşte un obiect în diversul intuiţiei[27].

Întrebarea ce este acest obiect care corespunde cunoaşterii şi care aparţine, în acelaşi timp, relaţiei de cunoaştere, devine problematică în măsura în care am stabilit că definirea acestui termen trebuie să răspundă unei duble exigenţe: a) materială: trebuie să fie dat un ansamblu de reprezentări; b) formală, în măsura în care obiectul se defineşte printr-o formă sau o funcţie ce ordonează acest dat.

Prin urmare, obiectul considerat în sensul unui pur raport, independent de orice conţinut pe care să-l determine (conceptualizeze), pare a fi un obiect vid, surprins în esenţa sa. Să fie oare acest *obiect transcendental* corelatul categorialităţii, forma obiectivităţii în genere?

Cunoştinţele noastre se raportează la un obiect în mod necesar: fiind însă *a priori*, ele trebuie să se acorde între ele în raportarea lor la un obiect, adică trebuie să posede «acea unitate care constituie conceptul despre un obiect»[28]. Să înţelegem deci că, în calitate de formă a obiectivităţii în genere, obiectul (transcendental) este un concept al unităţii:

> «... el este distinct de toate reprezentările noastre, iar unitatea pe care el o face necesară este unitatea formală a conştiinţei în sinteza diversului reprezentărilor»[29].

Cunoaşterea obiectului implică efectuarea unităţii sintetice în diversul intuiţiei. Obiectul transcendental = X apare deci ca un corelat al unităţii pure a apercepţiei, adică al unităţii transcendentale a conştiinţei în intuiţia sensibilă.

Acest X care corespunde diversului reprezentărilor noastre nu este nimic pentru noi[30], dar unitatea pe care el o exprimă este cea prin care intelectul uneşte diversul intuiţiei sensibile într-un concept. Deşi este indeterminat, obiectul transcendental este determinabil sau, altfel spus, face posibilă determinarea care instituie obiectul ca obiect

al cunoaşterii. Defmit în mod privativ (el nu este nimic pentru noi), fapt care ne-a determinat să-l considerăm corelatul apercepţiei transcendentale, obiectului transcendental = X i se poate atribui şi o semnificaţie pozitivă: el este fundamentul transcendental al fenomenalităţii:

> «Conceptul pur despre acest obiect transcendental (care de fapt în toate cunoaşterile noastre este întotdeauna identic = X) este ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă»[31].

Intelectul raportează toate reprezentările noastre la un obiect (este vorba chiar de obiectul transcendental): de unde şi valoarea de temei a acestuia pentru determinarea fenomenelor.

B. *SUBIECTUL TRANSCENDENTAL*

Să încercăm să abordăm acum, pe baza acestor remarci referitoare la semnificaţia termenului «obiect», problema statutului subiectului transcendental în cadrul filosofiei teoretice kantiene.

Categoriile articulează raportul cu obiectul, acesta din urmă fiind considerat din punctul de vedere al cunoaşterii şi nu din cel al existenţei (*Sein*). Ele sunt conceptele fundamentale care ne permit să atribuim prin intermediul gândirii obiecte în general fenomenelor[32]. Prin urmare, ele nu sunt predicate ale fiinţei (ale lucrurilor), ci structuri ale unui obiect în genere. Întorcându-ne la scrisoarea pe care Kant i-a adresat-o lui Beck în 1792, reamintim că ansamblul reprezentărilor «nu poate fi gândit într-un **concept (obiect în general) decât prin unitatea sintetică a conştiinţei diversului**». Acest concept este – în măsura în care se caracterizează ca fiind nedeterminat în raport cu ceea ce este dat în intuiţia sensibilă (în raport cu un divers oarecare al reprezentărilor) – categoria pură a intelectului.

Reluăm din secţiunea anterioară ideea că obiectul transcendental este corelatul unităţii apercepţiei. Prin urmare, atâta vreme cât obiectul este un obiect al categoriilor şi subiectul va fi un subiect

al categoriilor. Nu numai obiectitatea este definită în contextul unei gândiri predicative, dar şi subiectivitatea. Mai mult, subiectul transcendental şi obiectul transcendental apar fiecare ca un ecou al celuilalt:

- obiectul transcendental este ecou al subiectului transcendental în măsura în care «unitatea pe care el o face necesară este unitatea formală a conştiinţei în sinteza diversului reprezentărilor»[33];

- pe de altă parte însă, subiectul transcendental este un ecou al obiectului transcendental, în sensul în care a fi (pentru un obiect) = a fi conceptualizabil (a putea fi gândit prin concepte), ceea ce implică intervenţia subiectului ca suport al categorialităţii.

Poziţia subiectului transcendental (*Eu gândesc*) este oarecum paradoxală. Astfel, la începutul capitolului despre *Paralogisme*, reprezentarea *Eu gândesc* este prezentată ca fiind o categorie, în sensul că, deşi nu a fost cuprinsă în lista conceptelor transcendentale, ea constituie totuşi «vehiculul tuturor conceptelor în genere»[34] şi deci şi a conceptelor transcendentale. Acestea din urmă nu sunt altceva decât cunoştinţe prin raţiunea pură. Poziţia specială a lui *Eu gândesc* derivă din faptul că:

- pe de-o parte, spre deosebire de categorii (celelalte categorii), *Eu gândesc* nu aduce nici o informaţie despre obiect;

- pe de altă parte, nu există o cunoaştere prin raţiunea pură a lui *Eu gândesc*.

Deşi categoriile sunt cunoştinţe prin raţiunea pură, Kant neagă constant posibilitatea de a cunoaşte eul transcendental. Altfel spus, *Eu gândesc* face parte din actul cunoaşterii, îl condiţionează într-un anume fel, dar nu poate deveni el însuşi obiect al cunoaşterii.

Cum se poate explica acest statut special al lui *Eu gândesc*? Se poate spune oare că subiectul transcendental posedă un caracter noumenal? Oare nu tocmai această funcţionalitate specifică a subiectului transcendental este motivul pentru care Kant retrage câteva pagini mai târziu reprezentării *Eu gândesc* statutul de categorie?[35]

În lucrarea *Kant et le pouvoir de la synthèse*, J. Benoist[36] plasează analiza conceptului de subiect transcendental pe terenul a ceea ce el consideră «problema unică a *Criticii*»: aceea a raportului

la obiect. Această problemă constituie din punctul lui de vedere nu numai esenţa filosofiei transcendentale, dar şi elementul care «mobilizează» analiza expusă în *Paralogisme*. Subiectivitatea gândirii este astfel efectul categorialităţii acesteia. Faptul că ceva devine obiect în măsura în care acest ceva este conceptualizabil trimite la un subiect ca subiect al gândirii. Am arătat mai sus că, pentru Kant, a gândi se derulează într-un orizont predicativ (să nu uităm că întrebarea-cheie a *Criticii raţiunii pure* este: cum sunt posibile judecăţile sintetice *a priori?*)[37]. Tocmai acest mod de a considera gândirea face necesară intervenţia subiectului.

Astfel interpretat, subiectul are «o semnificaţie logico-gramaticală», semnificaţie care răspunde intenţiei lui Kant de a concedia orice metafizică a subiectului (psihologia raţională).

B. 1. *Semnificaţia paralogismelor raţiunii pure*

Capitolul despre paralogisme din *Dialectica transcendentală* tratează raportul subiect-obiect ca raport subiect-predicat. Paralogismul logic evidenţiază falsitatea pur formală a unui raţionament, independent de conţinutul acestuia din urmă. În cazul paralogismelor transcendentale există însă un fundament transcendental care conduce la concluzii false. Altfel spus, paralogismul transcendental este efectul pe care raţiunea pură îl produce în demersul ei atunci când ea sugerează un obiect acolo unde nu există altceva decât forma raţiunii înseşi.

Rolul lui *Eu gândesc* este să arate că orice gândire aparţine conştiinţei. Kant indică faptul că *Eu gândesc* este lipsit de orice conţinut empiric[38], altfel spus, că el este pur. Există două tipuri de obiecte care se diferenţiază pornind de la natura facultăţii noastre de reprezentare:

eul ca obiect al simţului intern (sufletul)

eul ca obiect al simţului extern (corpul)

Psihologia raţională este doctrina raţională a sufletului, considerat independent de orice experienţă: este drept că percepţia de

sine, spune Kant, pe care o exprimă propoziţia *Eu gândesc*, este o experienţă internă, dar acest lucru nu înseamnă nicidecum că psihologia raţională ar fi întemeiată pe un principiu empiric, pentru că

> «... această percepţie internă nu este decât simpla apercepţie: *Eu gândesc*, care face posibile chiar şi toate conceptele transcendentale, în care se spune: eu gândesc substanţa, cauza etc. Căci experienţa internă în genere şi posibilitatea ei (...) nu poate fi considerată drept cunoaştere empirică, (...) ci trebuie privită ca o cunoaştere a empiricului în genere»[39].

Falsitatea exprimată de paralogisme ţine de faptul că *Eu*, în calitate de reprezentare simplă, lipsită de conţinut, «despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conştiinţă care însoţeşte toate conceptele»[40] este considerat drept lucru. Or, acest ceva care gândeşte (*Eu*) nu este un obiect, căci prin el nu ne reprezentăm altceva decât un subiect transcendental al ideilor = X. Nu posedăm nici un concept despre acest eu, după cum nu putem formula o judecată despre el, pentru simplul motiv că de fiecare dată când exprimăm o judecată, trebuie să ne folosim de reprezentarea lui.

Am o conştiinţă despre mine însumi ca fiinţă care gândeşte, dar nu şi o cunoaştere. *Eu* nu poate fi obiect pentru mine decât în măsura în care diversul intuiţiei mele interne este legat conform condiţiei generale a unităţii apercepţiei în gândire. Tocmai aceasta este problema: *Eu gândesc* desemnează această unitate a apercepţiei în gândire, nicidecum determinarea diversului intuiţiei mele interne prin ea. Prin urmare, mă gândesc pe mine însumi, dar nu pot deriva din această gândire existenţa mea ca obiect, ca fiinţă care subzistă prin ea însăşi (sau substanţă)[41].

Propoziţia *Eu gândesc* este o propoziţie analitică.

Propoziţia *Eul care gândeşte este o substanţă* este o propoziţie sintetică, deoarece conceptul de substanţă trebuie să se raporteze întotdeauna la intuiţia sensibilă.

Problematica subiectului transcendental se determină în cadrul *Paralogismelor* ca o contraparte a criticii kantiene a metafizicii eului (psihologia raţională fiind o diviziune a metafizicii *specialis*). Această situaţie arată că adevăratul sens al subiectului transcendental

ține de deconstrucția determinației metafizicii tradiționale a subiectivității: subiectivitatea ca suflet.

Subiectul transcendental (*Eu gândesc*) este de fapt un subiect fără subiect, un subiect care nu poate fi dat într-o intuiție. El joacă rolul unei simple funcții logice, în măsura în care nu pune în evidență nici o ființare care să-i corespundă[42].

A cunoaşte = a judeca, iar a judeca înseamnă a determina subiectul prin predicate (eventual, a atribui proprietăți unei realități). Conform schemei subiect-predicat, predicatul judecății se raportează întotdeauna la ceva care îi precede logic. Deşi schema subiect transcendental-predicat preia modelul logic, totuşi relația între cei doi termeni este mult mai simplistă, în măsura în care subiectul transcendental nu posedă nimic care ar preexista predicatelor sale. Dacă în relația firească de predicație subiect-predicat, subiectul este suportul ontologic, acel ceva, *substratum* (substanța), la care se raportează predicatele, în cazul relației subiect transcendental-predicat, primul termen nu este decât funcția generală a predicației ca formă a gândirii înseşi.

Dimpotrivă, termenul *suflet* desemnează exact inversul: ideea unui subiect ca subiect dat. Gândirea metafizică tradițională pretinde că dincolo de subiect ca funcție există o ființare reală (sufletul). Deşi Kant recunoaşte o anumită utilitate noțiunii metafizice de suflet (o utilitate practică), sufletul nu desemnează însă decât un concept empiric. În cadrul psihologiei ca doctrină rațională despre suflet, *Eu gândesc*, în calitate de funcție, devine ființă care gândeşte (*denkendes Wesen)*[43]. Eroarea se strecoară în chiar această trecere de la simplul *Eu gândesc* la formula *Eu, ca ființă care gândeşte.* Pentru a deveni ființare, eul trebuie să se supună condițiilor generale ale lui a fi, adică trebuie să fie dat în mod intuitiv.

Privită în mod sintetic, situația pare a se prezenta astfel: eul transcendental, simplă funcție care dă sens, care întemeiază obiectul (în măsura în care însoțeşte actul gândirii), nu poate fi el însuşi obiect. Pe de altă parte însă, sufletul ca ființă a eului (ființă care gândeşte) este obiect. *Eu* nu poate fi numit suflet decât ca obiect. Aporia ține de faptul că, în calitate de *Eu gândesc*, subiectul transcendental

nu poate fi cunoscut. Pentru a fi cunoscut, el trebuie să devină obiect: astfel, subiectul ori îşi păstrează statutul de subiect, dar atunci el nu poate fi decât conştientizat (gândit), ori este cunoscut, dar atunci îşi pierde statutul de subiect, devenind obiect.

Mai puţin evidentă în textul primei *Critici,* prezenţa acestei duble subiectivităţi în miezul cunoaşterii va fi semnalată chiar de către Kant, în textul său din 1793, *Welche sind die Fortschritte, die die Metaphzsik seit Leibniz und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat*[44], text în care el vorbeşte direct despre problema «dublului eu» (eul intuiţiei sensibile interne şi eul subiectului transcendental sau, altfel spus, despre eul ca obiect şi eul ca subiect). Ceea ce conferă totuşi o importanţă aparte textului *Criticii* este jocul complex de semnificaţii care se articulează în jurul conceptului de «subiect», scopul ultim fiind mereu acela de a descifra enigma obiectivităţii cunoaşterii. În acest sens, interesul nostru este acela de a surprinde în acest text: 1) pe de-o parte, ce anume generează, în ideea kantiană de cunoaştere, sciziunea subiectivităţii în două instanţe (eul transcendental şi eul empiric); 2) pe de altă parte, ce îl determină pe Kant să critice şi să revizuiască ideea de suflet ca figură clasică a subiectivităţii; şi 3) în sfârşit, care este această nouă configuraţie pe care el i-o dă gândirii, configuraţie care reuşeşte să marginalizeze vechea figură de subiectivitate?

Vom analiza în continuare consecinţele care decurg din caracterul dualist al subiectivităţii în critica speculativă a lui Kant.

Am prezentat mai sus atacul pe care Kant îl adresează demersului tradiţional, constând în indentificarea ideii de suflet cu o entitate reificată. Caracterul metafizic al acestui demers constă nu în faptul că sufletul este considerat ca fiind obiect, fenomen, ci în faptul că el este identificat cu *Eu*-ul ca funcţie transcendentală. Intervine aici o confuzie între ceea ce este *a priori* şi ceea ce este *a posteriori* (practic, această confuzie este esenţa iluziei pe care Kant încearcă să o demaşte în câmpul psihologiei raţionale ca tip de *metaphysica specialis*): *Eu gândesc* – funcție transcendentală ce face posibilă apariția a ceva ca obiect (ca fenomen), care dă sensul de

obiect unui divers al intuiției sensibile – este confundat cu «sufletul» ca ființare deja dată. Trebuie ținut cont de faptul că, în cazul lui Kant, *a fi* este echivalent cu a fi dat într-o intuiție sensibilă. Astfel, la nivelul psihologiei raționale se instalează – ca și la nivelul cosmologiei și teologiei raționale – o interpretare ontologizantă (în sensul lui *Sein*) a eului, a lumii, a lui Dumnezeu, interpretare care nu ține cont de faptul că *a fi* înseamnă *a fi obiect* (deci a fi conceptualizabil).

Acesta ar fi de altfel sensul fragmentului despre semnificația lui *a fi* din *critica argumentului ontologic*:

> «a fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția (punerea) unui lucru[45], sau a unor anumite determinări în sine. (...) Dumnezeu este sau este un Dumnezeu... eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine, cu toate predicatele lui, și anume obiectul, în relație cu conceptul meu»[46].

Propoziția «a fi nu este un predicat real» desemnează faptul că «a fi» nu este o simplă determinație, o calitate care s-ar atribui conceptului unui subiect (de exemplu, determinația «mare», în judecata «Clădirea este mare»). «A fi» ține de obiectivitate în măsura în care el pune un lucru ca obiect. Enunțul *Dumnezeu este* pune subiectul Dumnezeu cu toate predicatele lui, altfel spus pune obiectul Dumnezeu. De unde și imposibilitatea de a demonstra existența lui Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu (ca și sufletul și lumea) nu poate fi dat – în calitatea sa de obiect al metafizicii – ca obiect în sens epistemic, altfel spus, nu poate fi obiect al unei experiențe posibile.

«A fi» înseamnă «a fi obiect al unei cunoașteri sensibile», adică a putea fi conceput ca obiect, a putea unifica diversul unei intuiții sensibile prin intermediul categoriilor pure ale intelectului. Deoarece transcend domeniul experienței posibile, obiectele metafizicii nu pot fi date în nici o intuiție sensibilă.

În măsura în care *Dialectica transcendentală* este o critică a metafizicii (ca știință a obiectelor suprasensibile), trebuie să remarcăm faptul că ceea ce este cu adevărat expus de către Kant ca fiind

problematic nu este atât ideea unei metafizici în genere, ci a unei metafizici marcate de primatul ontologiei (pretenția că ceva există, formulată înainte de a vedea dacă acel «ceva» este ca obiect; am văzut cum a nu fi obiect înseamnă, la Kant, a nu fi deloc pentru cunoaştere).

Eroarea metafizicii *specialis* constă în faptul că o funcţie transcendentală (un *a priori*) este considerată drept fiinţare (un *a posteriori*), adică este considerată drept obiect fără a fi totuşi raportată la un dat sensibil.

Paralogismele, precum, de altfel, întreaga *Dialectică transcendentală*, sunt expresia acelui act fundamental prin care raţiunea umană transgresează hotarele predicativității (deducţia transcendentală) ca model unic al cunoaşterii pe care ea însăşi şi-l prescrisese (aparenţa transcendentală survine atunci când categorialul nu mai este raportat la un dat). Această ieşire din logic a raţiunii omeneşti implică:

- un sens restrictiv al transcendenţei (obiectele raţiunii pure depăşesc limitele experienţei posibile, devenind din acest motiv incognoscibile), în sensul că depăşirea domeniului experienţei posibile atrage după sine imposibilitatea cunoaşterii;

- dar şi un sens pozitiv al acesteia: transcendenţa înseamnă, în acest caz, depăşirea logicului şi intrarea în ontologic. Acesta din urmă ar putea fi desigur sensul transcendental al transcendenţei (propunem conceptul de transcendenţă transcendentală pentru a desemna actul de transcendenţă în sens heideggerian, adică în sensul în care el face posibilă cunoaşterea) ca trecere produsă în chiar interiorul gândirii omeneşti: raţiunea părăseşte predicativitatea, creându-şi iluzia ontologicului, în-sinelui.

Considerăm totuşi că sistemul criticist nu agreează, nici măcar implicit, un astfel de concept transcendental al transcendenţei. Deşi *Deducţia transcendentală* şi *Schematismul*, care constituie piesele centrale ale criticii raţiunii teoretice, argumentează necesara aplicare a conceptelor pure ale intelectului la datul unei intuiţii sensibile, acest demers nu are drept scop evidenţierea teoriei sensibilităţii/receptivităţii ca moment-cheie (sau ca singurul moment-cheie) al unei teorii a

cunoaşterii ontologice (cum apare ea în lectura heideggeriană a criticismului). La Kant, cunoaşterea este oricum, în mod necesar, intuiţie şi concept. Valoarea transcendentală a transcendenţei nu este evidenţiată de analiza comparativă a intuiţiei sensibile şi a intuiţiei divine – intelectuale şi infinite –, ci de paralelismul dintre două moduri ale reprezentării omeneşti: cunoaştere şi gândire, care pun în evidenţă două tipuri distincte de folosire a categoriilor: imanentă, schematizată, analogică – în primul caz, non-sensibilă – în al doilea caz. Acest al doilea caz revelează nu numai limitele folosirii speculative ale raţiunii şi deci condiţia în care cunoaşterea îşi pierde valabilitatea obiectivă, devenind imposibilă, ci şi posibilitatea unei completitudini a cunoaşterii (ca unitate extensibilă la infinit) şi posibilitatea libertăţii – această cheie de boltă a raţiunii pure practice – a unei „libertăţi a..." şi în virtutea unei raţiuni omeneşti autonome ce îşi află reperul în sine şi nu în afara sa, adică într-un în sine sau în Dumnezeu.

Dacă saltul de la nivelul predicativ (de la o abordare predicativă) la cel ontologic este taxat, denunţat de teoria paralogismelor, de ce ar fi el acceptat atunci când este vorba de admiterea unei accepţiuni pozitive a transcendenţei?

* * *

Subiectivitatea – ca subiect transcendental (*Eu gândesc*) – poartă şi suportă constituţia predicativă a transcendenţei; ea este cea care (nefiind altceva decât simplă funcţie) face posibilă apariţia ca obiect a ceea ce este (a ceea ce nu poate fi, adică nu poate apărea decât ca obiect). Ea asigură punctul în care se îmbină dimensiunea transcendentală (care face posibilă obiectivitatea) şi cea logică (pentru care obiectivitatea are structură predicativă).

Am arătat că saltul de la nivelul logic, predicativ, la cel ontologic, este efectul iluziei transcendentale, în virtutea căreia «a fi» este luat drept predicat real (drept determinaţie a unui lucru). Era vorba însă nu de nivelul unei logici formale, ci al unei logici transcendentale, care presupune relaţia cu obiectul, cu diversul datului sensibil

(spre deosebire de logica formală) prin intermediul categoriilor pure ale intelectului (spre deosebire de ontologie).

Se poate spune astfel că logica transcendentală este câmpul unor tendinţe complementare şi chiar a unor tensiuni la nivelul subiectivităţii. Pe de-o parte, ea surprinde funcţia logică a lui *Eu gândesc*, pe de altă parte însă, ea surprinde miza ontologizantă a subiectivităţii tradiţionale (eul căruia i se atribuie fiinţă, ideea de permanenţă a eului). Mai mult, subiectul transcendental nu este altceva decât ceea ce pune neîncetat sub semnul întrebării legitimitatea conceptului de suflet.

Expunerea detaliată a semnificaţiei lui *Eu gândesc* ca urmare a analizei textului *Paralogismelor* provoacă însă o nedumerire:

- dacă *Paralogismele* denunţă ontologizarea conceptelor noastre pure, ontologizare produsă ca efect al unei erori transcendentale (extinderea categoriilor dincolo de domeniul experienţei posibile);

- şi dacă, prin această ontologizare, categoriile (private de aplicarea lor necesară la diversul unei intuiţii sensibile şi deci şi de raportul cu un obiect) transgresează limitele unei logici transcendentale (care presupune raportarea la obiect);

- mai mult, dacă *Eu gândesc* este o formă vidă, o funcţie logică, care face posibile obiectele, dar exclude orice raportare la fenomen,

---

Dacă toate aceste trei afirmaţii sunt considerate pertinente, se pune atunci întrebarea: mai aparţine oare subiectul transcendental unei logici transcendentale?

Desigur, întrebarea poate părea îndrăzneaţă, poate chiar hazardată, dar ea este îndreptăţită de cel puţin trei aspecte care determină statutul problematic al lui *Eu gândesc*:

a) Kant are o poziţie ambiguă, afirmând uneori că *Eu gândesc* este categorie, alteori că nu este; uneori că este un concept, alteori că este o judecată;

b) făcând posibile obiectele cunoaşterii, *Eu gândesc* nu poate fi cunoscut fără a pierde funcţia de subiect şi a deveni obiect. Prin

aceasta, Kant reuşeşte să ocolească riscul de a admite o imanenţă pură ca sursă a cunoaşterii. Reprezentarea-cunoaştere nu este posibilă decât pe fondul unei receptivităţi, motiv pentru care întrebarea referitoare la posibilitatea raportului dintre concepte pure ale intelectului şi obiecte ale intuiţiei sensibile constituie însuşi miezul *deducţiei transcendentale.* Tocmai de aceea, eul nu se poate da sieşi pe sine. Eul nu poate fi sursa imanentă a unei auto-donaţii. Datul sensibil al eului este deja un altul (o alteritate): obiectul simţului intern (eul ca fenomen);

c) în al treilea rând, şi aceasta poate fi o observaţie care înclină categoric în favoarea unui răspuns pozitiv la întrebarea formulată mai sus, *Eu gândesc* dobândeşte în textul kantian semnificaţia de fundament (care ţine de structura însăşi a cunoaşterii în calitate de cunoaştere *a priori*):

> «La baza[47] ei (a psihologiei transcendentale) nu putem pune altceva decât simpla reprezentare, în sine complet lipsită de conţinut: eu, despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conştiinţă care însoţeşte toate conceptele. Prin acest eu (...) nu ne reprezentăm altceva decât un subiect transcendental al ideilor = X, care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui»[48].

* * *

Am semnalat ca dificultate a textului kantian al *Criticii raţiunii pure* statutul aporetic al subiectivităţii (subiectul nu poate fi cunoscut ca subiect, ci doar ca obiect). Am încercat să clarificăm acest statut semnalând diferenţa dintre cele două euri care apar în text: eul transcendental (*Eu gândesc*, apercepţia transcendentală) şi eul empiric (apercepţia empirică, simţul intern). Vom încerca în cele ce urmează să conturăm mai clar nivelul problematic în care se înscrie fiecare dintre aceste două concepte. Ne vom concentra astfel atenţia asupra a trei aspecte care se află de altfel într-o strânsă interdependenţă: a) diferenţa dintre apercepţia transcendentală şi apercepţia empirică (simţul intern); b) raportul dintre simţul intern şi simţul extern în contextul întrebării referitoare la modul în care este posibil

să ne reprezentăm identitatea conştiinţei în diversul reprezentărilor sensibile (§16, al *Deducţiei transcendentale*, ediţia a doua a *Criticii raţiunii pure*); c) problema unităţii conştiinţei şi incidenţa pe care ea o are asupra modului în care ne reprezentăm realitatea în general.

B2.a. *Relaţia dintre apercepţia transcendentală şi apercepţia empirică*

Respingerea idealismului este o replică pe care Kant o adresează idealismului problematic al lui Descartes şi idealismului dogmatic, ambele forme de idealism declarând existenţa lucrurilor exterioare minţii omeneşti ca fiind îndoielnică, sau chiar imposibilă. Această poziţie teoretică are la bază presupoziţia conform căreia veridicitatea experienţei bazate pe simţul intern ar fi incontestabilă în raport cu cea a experienţei bazate pe simţul extern. De unde şi imposibilitatea de a demonstra, printr-o experienţă imediată, o existenţă exterioară nouă, care: a) la Descartes, capătă forma certitudinii absolute a lui cogito, singura cunoaştere clară şi indubitabilă; b) iar la Berkeley, a ideii că obiectele înscrise în spaţiu sunt simple ficţiuni (iar acest spaţiu, imposibil).

Respingerea lui Kant se bazează pe ideea existenţei unei simetrii între simţul intern şi cel extern (mai mult chiar, pe ideea acordării unui privilegiu simţului extern, ca fiind singurul în cazul căruia putem vorbi despre senzaţie). De unde şi afirmaţia că experienţa internă, dincolo de a fi indubitabilă (cum susţinea Descartes), «nu este posibilă decât cu condiţia de a presupune o experienţă externă».

Se produce aici o răsturnare radicală a perspectivei, în măsura în care experienţa internă dobândeşte un caracter mediat, ea nefiind posibilă decât prin intermediul experienţei externe (ca experienţă imediată):

> «Aici este demonstrat că experienţa externă este propriu-zis nemijlocită, că numai cu ajutorul ei este posibilă, dacă nu conştiinţa propriei noastre existenţe, totuşi determinarea ei în timp, adică experienţa *internă*»[49].

În continuare apare foarte clară distincţia dintre apercepţia transcendentală şi apercepţia empirică (simţul intern) sau, mai bine zis, dintre eul transcendental şi eul empiric. Numai cel de-al doilea poate fi cunoscut (nu ca subiect, ci devenind obiect), dar nu printr-o experienţă nemijlocită, ci printr-una mediată de experienţa externă. Aporia celor două euri se rezolvă oarecum punând faţă în faţă contextele în care Kant face referinţe comparative la ideea de subiect transcendental şi cea de subiect empiric. Dacă acesta din urmă poate fi obiectul unei experienţe mediate, subiectul transcendental în schimb, simplă conştiinţă care însoţeşte orice gândire, se sustrage oricărei cunoaşteri:

> «Desigur, reprezentarea *eu sunt,* exprimând conştiinţa care poate însoţi orice gândire, este ceea ce cuprinde nemijlocit în sine existenţa unui obiect, dar nu încă *o cunoaştere* a lui, prin urmare nici o cunoaştere empirică, adică experienţă; căci, în afară de ideea a ceva existent, mai e nevoie de intuiţie, şi aici intuiţie internă, cu privire la care, adică la timp, trebuie să fie determinat subiectul; pentru aceasta, sunt absolut necesare obiecte externe, astfel încât, prin urmare, experienţa internă însăşi nu este posibilă decât mijlocit şi decât cu ajutorul experienţei externe»[50].

Determinaţia timpului (or, intuiţia internă este timp) nu poate fi percepută decât în raport cu schimbările ce pot fi surprinse în relaţia cu ceva permanent plasat în spaţiu. Nu avem nimic permanent în noi. Mai mult, diferenţa dintre simţul extern şi simţul intern ţine de aceea că primului îi aparţine percepţia, în timp ce al doilea este privat de ea. O cunoaştere a fenomenelor este posibilă doar în măsura în care simţul extern este afectat de ceva exterior (senzaţie, percepţie). Cum însă simţului intern nu-i aparţine percepţia, el nu poate deveni fenomen decât afectându-se pe sine. Iar acest lucru este posibil pentru că reprezentările simţului extern constituie adevărata materie a intuiţiei interne (aceste reprezentări sunt ordonate în timp[51]). Prin urmare, eu (conştiinţa pe care eu o am despre mine în reprezentarea *Eu gândesc*) este o reprezentare intelectuală care aparţine spontan subiectului, nicidecum o intuiţie. Rezultă că eului nu-i corespunde nici o intuiţie. Există intuiţie internă, dar ea nu poate fi determinată

decât în raport cu experienţa externă, în raport cu ceva permanent plasat în spaţiu.

Conform citatului de mai sus, nu am putea avea nici măcar o conştiinţă a eului, dacă nu am fi conştienţi de obiectele experienţei în spaţiu (care nu sunt nici lucruri în sine, nici entităţi mentale; în ordinea cunoaşterii, nu în cea a existenţei, ele sunt rezultatul conlucrării formelor de receptivitate şi spontaneitate omenească). În acest fel, existenţa acestor obiecte ale experienţei pare a fi condiţia de posibilitate a conştiinţei înseşi.

Dimpotrivă, pentru Descartes, subiectul este conştient de sine, independent de orice lucru exterior. Obiecţia lui Kant subliniază caracterul problematic al acestei forme de idealism. Dacă, potrivit lui Descartes, existenţa lucrurilor exterioare nu este considerată drept condiţie necesară pentru a demonstra propria noastră existenţă în timp, atunci ce motiv am mai avea să o acceptăm[52]? Critica lui Kant urmăreşte să semnaleze şi să incrimineze această totală independenţă dintre substanţa-întindere şi substanţa-gândire, a cărei consecinţă ultimă ar putea fi nu numai scepticismul absolut referitor la veridicitatea experienţei externe, dar şi imposibilitatea de a demonstra necesitatea de a admite existenţa lucrurilor exterioare (de vreme ce cunoaşterea lor nu se poate produce decât prin mijlocirea experienţei interne).

B2.b. *Despre posibilitatea de a ne reprezenta identitatea conştiinţei în diversul intuiţiei sensibile*

Interesul pentru acest punct ne-a fost stârnit de un fragment din §16 al *Deducţiei transcendentale* (ediţia a doua, *Critica raţiunii pure*), în care aspectul problematic pentru Kant se dovedeşte a fi nu dacă această unitate a conştiinţei există, ci cum este posibil să ne-o reprezentăm. Pentru a evidenţia această problemă, vom pune în paralel fragmente din §15, în care existenţa subiectului transcendental este admisă oarecum axiomatic, în orice caz, neîndoielnic:

> «... între toate reprezentările, *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuşi,

pentru că ea este un act al spontaneităţii lui. Aici se poate uşor observa că acest act trebuie să fie originar unic şi deopotrivă valabil pentru toată legătura...[53]»

şi fragmentul din §16, în care Kant îşi exprimă nesiguranţa referitoare la cum putem reprezenta această unitate a conştiinţei de sine:

«Prin urmare, numai prin aceea că pot lega *într-o conştiinţă* un divers al unor reprezentări date este posibil să-mi reprezint identitatea conştiinţei *în aceste reprezentări* însele, adică unitatea *analitică* a apercepţiei nu este posibilă decât sub supoziţia vreunei unităţi *sintetice*[54]».

Întrebarea cum ne putem reprezenta unitatea transcendentală a conştiinţei de sine poate părea nesemnificativă, atâta vreme cât nu facem distincţia dintre expresiile a) unitatea reprezentării şi b) reprezentarea unităţii, care trimit la două probleme diferite. În primul caz, problema este de a recunoaşte ceva ce există (neîndoielnic) – unitatea conştiinţei, iar în al doilea, de a răspunde la întrebarea cum ne putem reprezenta acest ceva (cum ne putem reprezenta această conştiinţă care îşi este identică sieşi?).

(a) Subliniem faptul că expresia «unitatea reprezentării» desemnează unitatea lui *Eu gândesc*, numită de către Kant unitate transcendentală a conştiinţei de sine. *Eu gândesc* este o reprezentare care *trebuie să poată însoţi toate reprezentările mele*[55]. Despre ea se poate spune că este una şi identică în orice conştiinţă. Mai mult, diversele reprezentări care sunt date într-o intuiţie nu pot fi reprezentările mele decât dacă aparţin conştiinţei de sine[56]. Ceea ce înseamnă că sinteza unor reprezentări este posibilă doar atâta vreme cât ele se prezintă aceleiaşi conştiinţe. Această idee nu vine decât să confirme nevoia unui subiect ca apercepţie originară. Semnificaţia acestei unităţi originare este aceea că toate reprezentările şi gândirile unui subiect sunt legate prin faptul că sunt reprezentări ale aceluiaşi subiect. Prin urmare, toate expresiile prin care Kant caracterizează unitatea transcendentală a conştiinţei de sine (ca unitate a reprezentării *Eu gândesc*) evidenţiază extrem de clar caracterul neîndoielnic pe care existenţa acestei reprezentări îl are pentru filosoful din Königsberg. Unitatea transcendentală a conştiinţei de sine este

originară (în sensul că ea este presupusă de orice act de cunoaştere) şi transcendentală (pentru că ea este condiţie şi totodată sursă a cunoaşterii *a priori* a obiectelor ce rezultă din aplicarea categoriilor pure ale intelectului la diversul reprezentărilor sensibile).

(b) Dacă expresia «unitatea reprezentării» pare a fi neambiguă, rămâne totuşi să motivăm de ce am afirmat că aspectul cu adevărat problematic pentru Kant îl constituie în §16 întrebarea dacă şi cum este posibil să-mi reprezint unitatea şi identitatea conştiinţei în diversul reprezentărilor mele. Collins[57] a remarcat că relația dintre reprezentarea unităţii conştiinţei şi unitatea reprezentării *Eu gândesc* este similară relaţiei dintre ideea timpului ca unitate (idee admisă neproblematic în *Estetica transcendentală*) şi reprezentarea unităţii timpului (lucru care nu mai este la fel de evident şi care presupune o spațializare a timpului).

Pornind de la această sesizare a sa, apare într-o lumină mult mai clară semnificația textului kantian referitor la relația dintre unitatea analitică şi unitatea sintetică şi la posibilitatea de a reprezenta identitatea conştiinței în reprezentarea diversului unor intuiţii date. Unitatea percepției este o unitate analitică. Dat fiind însă că, prin simpla reprezentare *Eu gândesc*, nimic nu este dat (pentru că nu există un divers al intuiției care să-i corespundă lui *Eu gândesc*), unitatea apercepției, deşi a fost în prealabil admisă în mod neîndoielnic, nu poate fi gândită în absența unei sinteze *a priori* a diversului intuiției. Această sinteză este un act al intelectului care, conform principiului suprem al întregii cunoaşteri omeneşti, «nu este altceva decât facultatea de a lega *a priori* şi de a reduce diversul unor reprezentări date la unitatea apercepției»[58].

B2.c. *Relaţia dintre unitatea conştiinţei şi reprezentarea realităţii în general*

Atingem la acest nivel al treilea aspect semnalat mai sus, şi anume evidenţierea relevanţei pe care o are principiul unității apercepţiei pentru cunoaşterea realității în general. Odată ce am pus în discuție:

- pe de-o parte, caracterul pur formal al subiectului transcendental (*Eu gândesc* este o reprezentare vidă, o identitate goală);

- pe de altă parte, faptul că reprezentarea unităţii apercepţiei este condiţionată de unitatea sintetică a diversului dat al intuiţiei, devine absolut legitimă întrebarea: de ce este necesar ca această conştiinţă de sine (apercepţia transcendentală) să fie nu doar o conştiinţă a entităţilor mentale (simţ intern), ci o conştiinţă a obiectelor experienţei (entităţi plasate în spaţiu)?

Relaţia ne pare a fi următoarea: unitatea transcendentală a apercepţiei face posibilă sinteza reprezentărilor într-o conştiinţă (în măsura în care aceste reprezentări sunt legate prin simplul fapt că sunt reprezentări ale mele). Dar, pe de altă parte, sinteza reprezentărilor face posibilă experienţa obiectelor.

Prin urmare, unitatea transcendentală a apercepţiei este condiţia posibilităţii experienţei conştiente (q.e.d.), afirmaţia fiind perfect coerentă atât cu ideea că (1) eul transcendental nu este dat, ci doar gândit, deci că nu există intuiţie sau fenomen ca subiect, cât şi cu ideea (§15) că (2) unitatea subiectului transcendental nu este derivată dintr-o unitate care să-i preexiste, după cum nu rezultă nici în urma sintezei diversului intuiţiei sensibile.

C. *PLURALITATEA METODOLOGICĂ A CUNOAŞTERII*

Am problematizat această distincţie dintre unitatea reprezentării *Eu gândesc* şi reprezentarea unităţii transcendentale a conştiinţei, întrucât ceea ce constituie problema textului kantian din §16 este întrebarea **cum îmi pot reprezenta *identitatea* conştiinţei în reprezentările mele?**

Răspunsul la care ajunge Kant pare evident:

«Prin urmare, numai prin aceea că pot lega *într-o conştiinţă* un divers al reprezentărilor date, este posibil să-mi reprezint *identitatea conştiinţei în aceste reprezentări* însele»[59].

La sfârşitul §15, Kant remarcase că *legătură înseamnă reprezentarea unităţii* <u>*sintetice*</u> *(*subl. Kant*) a diversului*[60]. Altfel spus, conceptul unei legături presupune:

- conceptul unui divers
- conceptul sintezei acestui divers
- conceptul unităţii acestui divers.

Or, tocmai unitatea este cea care trebuie să preceadă *a priori* legătura, neputând fi nicidecum un rezultat al acesteia.

Care este deci statutul acestei unităţi?

Care este de fapt relaţia ei cu reprezentarea *Eu gândesc?* Oare unitatea sintetică a reprezentărilor este cea care face posibil Eul apercepţiei transcendentale sau, dimpotrivă, Eul este cel care uneşte reprezentările? Altfel spus, *Eu gândesc* este condiţionat de unitatea sintetică a reprezentărilor sau este o condiţie a acesteia?

Eu gândesc este apercepţie originară sau este rezultatul unei unităţi «mai» originare încă decât el (contrar a ceea ce părea totuşi evident la sfârşitul secţiunii anterioare)?

În alţi termeni, *Eu gândesc* este spontaneitate sau rezultatul unei spontaneităţi?

Se confruntă în acest punct două interpretări diferite ale acestei probleme.

Una dintre ele răspunde variantei sartriene, care susţine preeminenţa unităţii sintetice a priori a reprezentărilor în raport cu reprezentarea *Eu gândesc*[61].

Cealaltă conduce către filonul egologic husserlian, susţinând teza potrivit căreia *Eu gândesc* este principiul transcendental ce face posibilă unitatea sintetică a reprezentărilor.

Să analizăm acum acel fragment kantian de la începutul §16 care dă seamă cel mai bine de ambiguităţile ce generează această dublă interpretare. Pentru mai multă exactitate, facem referinţă la versiunea germană a textului:

> «Diese Vorstellung (Ich denke) aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperception*, um <u>sie</u> von der empirischen zu

unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt (...)»[62].

La prima vedere, textul spune că reprezentarea *Eu gândesc* este un act de spontaneitate, numit apercepţie pură sau apercepţie originară, pentru că (şi aici explicaţia pare incoerentă) această reprezentare este acea conştiinţă de sine care (...) (!!!) produce reprezentarea *Eu gândesc.*

I. Coroborând fragmentul de mai sus cu frazele care îl precedă şi, respectiv, îi urmează, am putea determina o primă interpretare capabilă să treacă dincolo de această «incoerenţă» a textului:

- Kant spune că «Acest *Eu gândesc* trebuie *să poată* însoţi toate reprezentările mele»[63], ceea ce înseamnă că nu pot avea o reprezentare fără să fiu conştient de mine ca având acea reprezentare. Altfel spus, conştiinţa-a-ceva presupune conştiinţa de sine;

- pentru a adăuga apoi că «... această reprezentare (*eu gândesc*) (...) o numesc *apercepţie pură* (...) sau şi *apercepţie originară,* deoarece ea este acea conştiinţă de sine...»[64]. Deci, *eu gândesc* = apercepţie pură = conştiinţă de sine;

- în fine, «... conştiinţa de sine trebuie să poată însoţi pe toate celelalte (reprezentări) şi... fiind una şi aceeaşi în orice conştiinţă, nu mai poate fi însoţită de nici una». De aici rezultă ideea că sursa însăşi a unităţii este această conştiinţă de sine care uneşte reprezentările, că subiectul transcendental este conştiinţă de sine, că el este identic şi deci este *baza însăşi a sintezei.*

Astfel, explicăm în sfârşit identitatea: ego/sine, care rezidă dincolo de orice conştiinţă-de şi face posibilă unitatea diverselor conştiinţe-de.

Problema care rămâne este următoarea: dacă apercepţia pură este concepută ca şi conştiinţă de sine, atunci sinele apare ca obiect al conştiinţei. Dar, atâta vreme cât *eul transcendental* îşi abandonează statutul pur formal, revendicându-şi un anumit statut în cadrul dihotomiei fenomen/noumen, reintră în joc caracterul aporetic al subiectivităţii, subiectul transcendental fiind de fapt contradictoriu în această situaţie atât ca obiect, cât şi ca subiect.

De asemenea, identificarea apercepţiei cu reprezentarea *eu gândesc* şi cu conştiinţa de sine poate părea la fel de paradoxală dacă ar fi să ţinem cont de remarca potrivit căreia «apercepţia este ceva real»[65].

II. Dacă *Eu gândesc* este un act de spontaneitate, ce sens are sfârşitul frazei potrivit căreia conştiinţa de sine generează reprezentarea *Eu gândesc*?

Ideea care pare a rezulta ar fi aceea că spontaneitatea este ea însăşi generată de altceva.

Pe de altă parte, dacă reprezentarea *Eu gândesc* este produsă de conştiinţa de sine, ar însemna că apercepţia transcendentală nu este identică cu conştiinţa de sine.

Explicaţia pentru care optează Allison în *Kant's transcendental Idealism* este aceea că, deşi apercepţia originară este conştiinţă de sine, totuşi, conştiinţa de sine nu se poate experimenta pe sine, adică nu îşi poate deveni obiect.

III. A treia variantă ar fi aceea că (şi această interpretare corespunde soluţiei sartriene) reprezentarea *eu gândesc* este cea generată, că unitatea sintetică *a priori* primează şi face posibilă această reprezentare.

Dar aceasta nu înseamnă că raportul dintre unitatea sintetică *a priori* şi *eu gândesc* este un raport de două spontaneităţi, din care una originară şi cealaltă derivată, generată?

Θeverenget expune, în lucrarea *Heidegger on the Self*, o argumentaţie care pare să susţină această teză. El porneşte de la sintagma germană actus der Spontaneität [«Diese Vorstellung (*Ich denke*) aber ist ein Actus der Spontaneität»[66]], în care termenul *Actus* ar desemna nu numai un act, ci şi rezultatul unui act. În acest fel, *eu gândesc* ar fi nu act de spontaneitate, ci rezultatul spontaneităţii. Explicaţia ar avea meritul de a risipi ambiguităţile textului pe care mai sus l-am citat în limba germană, dacă ea nu ar comite, în schimb, o evidentă eroare de ordin filologic:

«If we understand „act" in the latter sense (the effect of the act), the I think is an act of spontaneity in the sens of beeing the outcome of

this act. From this it follows that spontaneity is the pure apperception or original aperception that generates the representations I think»[67].

Altfel spus, chiar dacă am interpreta termenul *Actus* în sensul de efect al unui act şi nu de act propriu-zis, textul kantian nu afirmă, cel puţin gramatical, identitatea dintre spontaneitate şi apercepţie pură (după cum pretinde Θeverenget), ci identitatea dintre reprezentarea *Eu gândesc* şi apercepţia pură:

«Ich nenne sie (este vorba despre *die Vorstellung*, nu despre *das Actus*!) die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist...».

Această tentativă de interpretare care încearcă să pună în evidenţă preeminenţa unităţii sintetice *a priori* în raport cu *Eu gândesc* şi deci dependenţa transcendentală a acestuia din urmă, se înscrie pe linia unei gândiri de tip fenomenologic: există un *a priori* care face posibilă conştiinţa de sine. Vom vedea că aceasta este direcţia în care a mers investigaţia filosofică heideggeriană, atât în cazul temei subiectivităţii (temporalitatea este cea care face posibilă structura esenţială a *Dasein*-ului), cât şi în cazul interpretării fenomenologice a *Criticii* în ansamblul ei (preeminenţa intuiţiei sensibile în raport cu spontaneitatea; *Eu gândesc* apare ca fiind rezultat al unei constituiri).

Dintre comentatorii kantieni consacraţi, atât D. Heinrich, cât şi O. Höffe, resping ideea că *Eu gândesc* ar putea fi efect al unei unităţi sintetice originare, raportul transcendental de dependenţă stabilindu-se de fapt între *eul transcendental* şi *eul empiric*.

Dincolo de inerentele dificultăţi textuale care ni se par de nesoluţionat pe moment, înţelegerea de ansamblu care se degajă din § 16 nu ne pare a fi nicidecum una de tip fenomenologic. Încă o dată, ea rezidă în această distincţie dintre sintagma «unitatea reprezentării eu gândesc» şi sintagma «reprezentarea identităţii conştiinţei de sine». Unitatea analitică a reprezentării *eu gândesc* nu poate fi reprezentată independent de activitatea sintetică.

Pentru a reconstitui sensul textului kantian, este necesar să replasăm discuția despre apercepția transcendentală şi conştiinţa de sine în contextul deducţiei transcendentale şi a sensului pe care îl are aceasta: încercarea de a demonstra 1) posibilitatea unei cunoaşteri experimentale sistematice şi, în acelaşi timp, 2) imposibilitatea cunoaşterii de a trece dincolo de limitele experienţei. Numai în acest fel vom putea încerca o interpretare în acord cu miza veritabilă a criticismului şi vom reuşi, poate, să îndepărtăm ambiguităţile remarcate mai sus.

Or, întreg sistemul kantian se bazează pe principiul unităţii conştiinţei de sine, celelalte afirmaţii trebuind deduse din acesta. Dar modul în care se realizează această deducţie nu constă în derivarea unor implicaţii pornind de la conştiinţa de sine, ci în determinarea <u>presupoziţiilor</u> posibilităţii înseşi a existenţei conştiinţei de sine[68].

Folosind această metodă, Kant regăseşte, de fapt, acele condiţii care, deşi nu sunt enunţate ca elemente ale structurii conştiinţei de sine, trebuie presupuse pentru ca această conştiinţă să fie actuală.

Din acest punct de vedere, disputa în ce măsură unitatea (*a priori*) a reprezentării *Eu gândesc* este originară sau, dimpotrivă, este condiționată de o unitate *a priori* care o precedă (aparent, acesta ar fi sensul enunţului «unitatea *analitică* a apercepţiei nu este posibilă decât sub supoziția vreunei unităţi *sintetice*»[69]) se centrează pe o problemă absolut adiacentă, irelevantă şi artificială, a *Deducției transcendentale*.

§16 al ediției a doua a *Deducției transcendentale* trebuie înţeles, în primul rând, prin prisma acestui principiu suprem al cunoaşterii omeneşti: trebuie să existe un principiu al unităţii (necesare, a apercepţiei) în virtutea căruia cunoaşterea să poată fi înţeleasă.

Aceasta este o propoziţie analitică.

Suveranitatea acestui principiu în sistemul kantian al cunoaşterii <u>nu este condiţională</u> însă de vreun alt principiu (cum ar fi cel al unităţii sintetice a conştiinţei de sine), ci este <u>corelată</u> cu el. Astfel, enunţul potrivit căruia unitatea sintetică este supoziţia unităţii analitice nu desemnează un raport de subordonare sau de dependenţă, ci scoate în evidenţă miza conceptului kantian al cunoaşterii şi a

metodologiei criticiste pe care acesta se întemeiază. Mai exact, noutatea filosofiei kantiene constă în formularea unui concept al cunoaşterii care exclude monismul principial şi postulează unitatea esenţială a unor elemente în mod originar distincte. Aceasta este descoperirea epistemologică principală a lui Kant: există mai multe surse ale cunoaşterii (intuitivă, conceptuală), drept pentru care un principiu suprem al cunoaşterii nu ar putea fi valid decât atâta vreme cât ţine seamă de diferenţa esenţială şi de sinteza necesară a acestor surse.

Prin urmare, enunţul referitor la necesara relaţie dintre unitatea analitică şi cea sintetică nu are drept scop subordonarea identităţii analitice *eu gândesc* în raport cu o unitate originară misterioasă, ci corelarea principiului suprem al cunoaşterii (presupoziţia necesităţii unităţii apercepţiei pure şi ideea că reprezentarea *eu gândesc* trebuie să poată însoţi toate reprezentările mele) cu principiul coroborării facultăţilor cunoaşterii (categoriile intelectului nu au valabilitate obiectivă decât atâta vreme cât se aplică diversului intuiţiei sensibile).

D. *CONSIDERAŢII METODOLOGICE CRITICE*

O perspectivă sintetică asupra *Criticii* ne arată că problema pe care o ridică, din punctul de vedere al statutului filosofiei, *Critica raţiunii pure* este, la nivel general, (1) aceea de a determina puterea şi limitele cunoaşterii omeneşti, iar (2) la nivel particular, aceea a modului în care, pornind de la concepte ale intelectului, raţiunea omenească reuşeşte să stabilească anumite principii certe (a căror valabilitate obiectivă este însă condiţionată de raportarea lor la o experienţă contingentă). Evident că între generalitatea primei probleme şi particularitatea celei de-a doua există o relaţie de dependenţă şi chiar de subordonare (a celei dintâi faţă de cea de-a doua).

1. Să luăm în considerare, mai întâi de toate, enunţurile care au drept scop determinarea puterilor şi a limitelor facultăţilor de cunoaştere. Raţiunea se prezintă ca o «perfectă unitate», capabilă să soluţioneze toate problemele cu care se confruntă:

> «am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră raţiunea cu sine însăşi în folosirea ei în afara experienţei. [...] datoria filosofiei

era să suprime iluzia provenită dintr-o înţelegere greşită, chiar dacă prin aceasta ar pieri o iluzie atât de lăudată şi de bine văzută»[70].

Nimic problematic în modul în care raţiunea se achită de această sarcină: dat fiind că nu are de-a face decât cu sine însăşi şi cu gândirea (sa) pură, raţiunea îşi este suficientă, în perfecta sa unitate. Autonomie în virtutea căreia problemele cu care se confruntă raţiunea îşi află rezolvare prin propriile principii, iar principiile care nu sunt capabile să soluţioneze problemele raţiunii îşi pierd rangul de principii ale raţiunii.

Această poziţie se prezintă deci ca o presupoziţie, ea traducând, pe de-o parte, o nelimitată încredere în puterea şi discernământul raţiunii, capabilă să instaureze «critica» radicală a iluziilor cunoaşterii omeneşti şi să-şi aprecieze propria măsură[71], dar şi, pe de altă parte, un fel de atitudine metodologică naivă şi, în acelaşi timp, eclectică faţă de eu. Atitudine naivă în măsura în care exprimă un fel de auto-transparenţă totală, situaţie care ar contrazice acel statut aporetic al eului, care decurgea din chiar logica textului kantian; dar şi eclectică, în măsura în care ea amestecă remarca de tip transcendental (la nivelul căreia Kant pretinde că se menţine) cu cea de tip empirico-psihologic (la care de fapt recurge efectiv)[72]. Or, Kant însuşi a afirmat de nenumărate ori că disciplina criticii raţiunii pure este o ştiinţă, asupra căreia experienţa nu are nici o influenţă şi care, deci, nu trebuie să aibă nici o premisă empirică. Consideraţiile asupra Eului (*Ich*) sau simţului (*Gemüt*) sunt însă departe de a fi judecăţi sintetice *a priori*.

Această lipsă a unui temei sistematic al subiectivităţii a fost de nenumărate ori denunţată de urmaşii lui Kant, începând cu Reinhold (1790, *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*; 1791, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*) şi Schulze (1792). O teorie care porneşte de la consideraţii empirico-psihologice nu poate constitui «etalonul» cunoştinţelor sintetice *a priori*.

Prin urmare, ceea ce intră aici în discuţie este aceeaşi situaţie pe care în capitolul despre subiectivitatea kantiană am semnalat-o

sub numele de aporie a subiectivității, iar în discuția despre principiile metodologice ale *Criticii* am semnalat-o ca dilemă metodologică a filosofiei în raport cu matematica (conceptele matematice se construiesc pornind de la intuiții, în timp ce conceptelor filosofice nu le corespund efectiv intuiții, ci numai sinteza *posibilă* a intuițiilor sensibile).

Soluția pe care Fichte – ca răspuns la obiecția pe care Schulze i-o adresase lui Kant – a oferit-o acestei dileme constă în postularea unei intuiții intelectuale, ca o componentă a conștiinței de sine, menită să întemeieze din punct de vedere metodologic enunțurile despre Eu. Soluție care aplanează dilema, dar cu prețul unei mutații problematice: filosofia transcendentală devine o teorie sintetică și apriorică a subiectivității.

Dar oare, pentru a fi mai aproape de Kant și nu de Fichte, ea nu exprimă de fapt chiar imposibilitatea acestei subiectivități transcendentale, forțată să fie când ceva mai mult (adică un temei transcendental, o structură logică vidă), când ceva mai puțin decât o subiectivitate (adică doar un obiect al simțului intern)?

2. Și cea de-a doua problemă pe care o ridică statutul filosofiei, aceea a **propozițiilor** (*Sätze*) **transcendentale**, deschide teren unor discuții și remarci critice. Principiile pe care rațiunea le obține, în mod discursiv, prin concepte (și nu prin construire de concepte) sunt judecăți sintetice *a priori*, care se referă la lucruri în genere (*auf Dinge überhaupt*). Conceptele acestei cunoașteri nu cuprind însă în ele nici o intuiție (spre deosebire de conceptele matematicii); ele conțin regula potrivit căreia o unitate a ceea ce nu poate fi dat *a priori* (percepțiile) trebuie căutată empiric.

Practic, în acest sens, propozițiile transcendentale nu exprimă (încă) o cunoaștere (o judecată sintetică determinantă), «ci un principiu al sintezei de intuiții empirice posibile»[73]. Ele sunt enunțuri sintetice *a priori* care se raportează nemediat (direct) doar la propriile lor concepte (transcendentale).

Tocmai acesta este motivul pentru care (acesta este și dezavantajul cunoașterii de tip filosofic în raport cu cunoașterea de tip

matematic) propozițiile transcendentale nu spun de fapt nimic, atâta vreme cât nu se raportează indirect, adică prin intermediul conceptelor, la ceva *contingent,* la *experiența posibilă*[74]:

> «atunci când această experiență (ceva ca obiect al experiențelor posibile) este presupusă, ele sunt negreșit apodictic certe, dar în sine (direct), ele nu pot fi cunoscute nici măcar *a priori*».

Problematic în cazul lor este faptul că metodologic vorbind, critica puterii de cunoaștere avea drept scop determinarea întinderii și a limitelor acesteia. După cum ne-am exprimat la începutul capitolului, problema (1) era subordonată, în generalitatea ei, problemei (2). Determinarea limitelor cunoașterii se face în funcție de anumite principii ale folosirii filosofice (în acest caz, discursive) ale rațiunii. Or, tocmai aceste principii, care ar fi trebuit să se poată dispensa de premise empirice – în fond, *Prefața* primei ediții nu exprima nimic altceva decât încrederea deplină în puterea principiilor rațiunii de a soluționa toate problemele cu care se confruntă aceasta – trebuie, de fapt, să se raporteze, în ultimă instanță, la experiența posibilă[75]. Și Heidegger va semnala acest «mod circular» de a explica posibilitatea principiilor intelectului pur prin ceea ce aceste principii fac posibil: esența însăși a experienței[76]. Cu toate acestea, este de remarcat faptul că propozițiile transcendentale fac referire nu atât la experiența posibilă, cât la posibilitatea experienței.

* * *

Întrebarea în ce măsură putem afirma că există la Kant, în *Critica rațiunii pure*, o filosofie a subiectivității, apare ca fiind o etapă necesară a demersului nostru argumentativ. Avem astăzi toate motivele să fim oarecum circumspecți față de această expresie, pentru că, la urma urmei, ce înseamnă de fapt o filosofie a subiectului? Dacă ar fi să luăm în considerare definiția heideggeriană a acestei expresii, ar trebui să ne raliem unei accepțiuni peiorative: criticismul este o figură a metafizicii moderne a subiectivității, în măsura în care

el asociază «subiectului transcendental» o trăsătură fundamentală a raționalității moderne – rațiune tiranică, întrucât se afirmă ca principiu autonom de ordonare și subordonare a realului –, funcția de temei al obiectelor și obiectivității.

Ideea pare a-i veni lui Heidegger de la Hegel, acest prim mare gânditor care a inaugurat o analiză sistematică a modernității, făcând din ea, în același timp, o temă de reflecție și o problemă de soluționat. Hegel consideră că desprinderea modernității de sugestiile normative ale trecutului (modernitatea își află normativitatea în sine) reprezintă în sine o temă filosofică și inițiază, în același timp, prima critică serioasă ce-și propune să depășească «sciziunile» interne ale modernității (opozițiile dintre natură și spirit; sensibilitate și intelect; rațiune teoretică și rațiune practică; putere de judecare și imaginație; finit și infinit; cunoaștere și credință). Or, prin ce anume caracterizează Hegel timpurile moderne? Prin această structură a raportării la sine pe care o numește subiectivitate (libertate și reflecție). Hegel critică însă subiectivitatea, rămânând pe terenul unei filosofii a subiectivității: puterea de scindare este adusă în discuție pentru a mobiliza Absolutul, astfel încât acesta să se exercite ca putere de unificare. Este ceea ce-i va reproșa Heidegger atunci când va denunța Spiritul Absolut ca fiind o figură extremă (ca și Voința de putere a lui Nietzsche) a istoriei moderne a subiectivității. Și, mai târziu, Habermas[77], când va spune că Hegel nu reușește să depășească paradigma filosofiei conștiinței, a rațiunii absolute centrate pe subiectul monologic, paradigmă prin care ia naștere autoreferențialitatea independentă de orice condiție.

Aparținând unei vârste filosofice a subiectivității, în ce măsură totuși criticismul îndeplinește exigențele unei filosofii a subiectivității? Subiectul posedă în filosofia speculativă a lui Kant un statut aporetic: avem o reprezentare despre *eu gândesc*, dar nu și o cunoaștere a lui. Subiectul transcendental este temei al cunoașterii, dar este incognoscibil. Cunoașterea nu poate viza decât un *obiect*, un obiect al intuiției sensibile. Dar, pe de altă parte, în ce măsură un subiect izolat total de lume, un subiect închis în propriile sale limite, poate face obiectul unei teorii a subiectivității?

Tocmai de aceea, întrebarea ce statut posedă subiectivitatea în criticism pare a fi mult mai pertinentă dincolo de *Analitica conceptelor pure ale intelectului*. De-abia începând cu *Schematismul transcendental* şi, apoi, referindu-ne la textele de filosofie morală şi de filosofie a istoriei, am putea determina un tablou adecvat al problemei subiectivităţii criticiste: adică nu a unui subiect detaşat de lume precum un pantocrator logico-transcendental, ci a unui subiect în şi pentru lume.

De fapt, o explicitare pertinentă a sensului kantian al subiectivităţii transcendentale trebuie să pornească de la specificul metodologiei transcendentale. Or, înainte de toate, care este specificul filosofiei transcendentale? Acela de a se ocupa nu de obiecte (deci de a abandona abordarea substanţialistă a lucrurilor, obiecte sau subiecte), ci de condiţiile *a priori* de posibilitate ale obiectelor. Judecăţile sintetice *a priori* sunt de fapt expresia acestei condiţionări de ordin transcendental. Prin urmare, criticismul nu este nici o filosofie a subiectului, nici una a obiectului, ci o teorie a idealităţii, a validităţii obiective a *a priori*-ului subiectiv. Idealitatea, sau mai exact spus, raportul dintre idealitate şi subiectivitate, constituie principiul metodologic al ordinii realului[78].

În consecinţă, există de fapt două dimensiuni teoretice diferite şi, în acelaşi timp, corelate, care structurează tema subiectului în criticism.

Prima este dată de critica pe care Kant o face metafizicii tradiţionale sau, mai exact, acelei forme de *metaphysica specialis* care este psihologia raţională. Ea semnalează dificultăţile (paralogismele) care apar atunci când subiectul este afirmat ca obiect al unei intuiţii sensibile. De pildă, sufletul nu poate exista ca obiect al intuiţiei sensibile; el poate fi gândit ca obiect, dar nu este dat ca fenomen. Prin urmare, el nu este o fiinţare, ci trebuie gândit ca simplă funcţie de unificare. Subiectul transcendental se regăseşte în această figură a subiectivităţii ca funcţie metodologică menită să dea seamă de posibilitatea unităţii reprezentărilor şi de caracterul predicativ al gândirii (*a fi* înseamnă a putea fi gândit ca obiect). «Subiectivitatea» pusă în lumină de acest demers este una pur logică: ea împlineşte funcţia de

condiţie de posibilitate a cunoaşterii, dar nu reuşeşte să depăşească un anume statut formal care o face să fie ruptă de lume.

Cealaltă dimensiune este dată de problema raportării subiectului la efectivitatea fenomenală, a plasării lui în timp, fie ca obiect, fie ca subiect – al doilea aspect fiind cu atât mai interesant cu cât ar contrazice statutul formal al subiectului transcendental. Schematismul conceptelor intelectului pur şi tipicul conceptelor raţiunii pure practice depăşesc cadrele unei teorii formale a subiectului transcendental şi deschid calea redutabilei probleme a raportului dintre raţiune şi istorie (ca temporalitate efectivă în care este plasată natura-obiect al cunoaşterii şi acţiunea morală), problemă pe care criticismul o lansează fără a o putea soluţiona complet[79].

Heidegger a reţinut din prima dimensiune doar ideea de critică pe care Kant o face psihologiei raţionale ca metafizică specială (de unde şi afirmaţia că acesta ar fi primul gânditor care operează o critică a metafizicii în interiorul metafizicii). Să nu uităm însă că, deşi preia ideea de critică a metafizicii tradiţionale, deşi denunţă şi el reificarea subiectului, după cum Kant denunţase ontologizarea ideilor de suflet, lume, Dumnezeu – Heidegger pune în joc intenţii şi metode ale criticii evident diferite. Dar şi mai atractivă pentru Heidegger va fi de fapt a doua dimensiune a temei subiectivităţii kantiene, adică cea inaugurată de problema schematismului/temporalităţii (sau, altfel spus, a afinităţii dintre spontaneitate şi receptivitate): tocmai de aceea, ea se propune drept cadru teoretic de reconstrucţie fenomenologică a metafizicii criticiste.

NOTE

1. CRP, pp. 150 - 151 Iri; pp. 150 - 151 EȘ; A111 - 112; p. 186 AR.

2. De Vleeschauwer, H. J. – *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 'S Gravenhage, Antwerpen/Paris, 1936 - 1937.

3. Kant, I. – *La dissertation de 1770*, trad. Paul Mouy, Vrin, Paris, 1985.

4. «Într-adevăr, mă întrebam: care este temeiul relației dintre (ceea ce numim în noi) reprezentare și obiect? Dacă prin reprezentare nu se înțelege decât modul în care subiectul este afectat de obiect, este ușor de înțeles în ce fel subiectul poate fi conform acestuia din urmă, adică la fel cum efectul este conform cauzei sale, și în ce fel această determinație a simțirii noastre (*Gemüt*) poate REPREZENTA ceva, adică avea un obiect» – KANT, *Lettre à Marcus Herz, din 21 februarie 1772*, Vrin, Paris, 1985, trad. A. Philonenko.

5. Longuenesse, Beatrice – *Kant et le pouvoir du juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analitique transcendentale de la Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 1993, cap. I.

6. Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, New-York, Oxford, 1993, p. 65 - 70.

7. CRP, p. 71 Iri; p. 65 EȘ; A19 - 20/B34; p. 118.

8. CRP, pp. 166 - 167 Iri; p. 167 EȘ; A121; p. 192 AR.

A se vedea și B 127 - 128 (CRP, pp. 124 - 124 Iri; p. 124 EȘ; p. 176 AR, unde de asemenea intervine o considerație despre empirism, adică despre Locke și Hume, care au derivat conceptele pure ale intelectului din experiență, primul depășind limitele acesteia, în timp ce al doilea a fost nevoit și el să recunoască imposibilitatea de a trece dincolo de limitele experienței. Atribuind conceptelor pure ale intelectului o necesitate pur subiectivă și nu una obiectivă, Hume sfârșește prin a adopta o poziție sceptică și prin a atribui obișnuinței o falsă obiectivitate.

9. CRP, *Introducere*, p. 49 Iri; p. 41 EȘ; B1; p. 93: «Căci prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de-o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență».

10. Cassirer, Ernst – *Filosofia Luminilor*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2003, p. 53 - 54.

11. CRP, p. 141 Iri; p. 140 EȘ; A108; pp. 182 - 183.

12. CRP, p. 147 Iri; p. 146 EȘ; A109; pp. 184 - 185 AR. Am optat în mod constant pentru traducerea termenului *Gemüt* prin „simțire".

13. «Noi distingem de altfel în fenomene ceea ce este esențial inerent intuiției lor și este valabil pentru orice simț omenesc în genere de ceea ce îi aparține numai accidental, întrucât e valabil nu cu privire la raportul sensibilității în genere, ci numai cu privire la o situație sau organizație a unui simț sau a altuia. Și astfel, numim cunoștința dintâi o cunoștință care reprezintă obiectul în sine, iar pe cea din urmă o cunoștință care reprezintă numai fenomenul lui. Dar această distincție nu este decât empirică. Dacă ne oprim aici (cum se întâmplă de obicei) și nu considerăm, la rândul ei, acea intuiție empirică (cum ar trebui să facem) ca simplu fenomen, așa ca în ea să nu se găsească nimic care ar privi un lucru oarecare în sine, atunci distincția noastră transcendentală dispare și noi credem totuși că cunoaștem lucruri în sine, cu toate că pretutindeni (în lumea sensibilă), chiar prin cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei, nu avem de-a face decât cu fenomene» (CRP, *Estet. Transc.*, § 8, p. 88 Iri; p. 83 EȘ; A45/B62; p. 135 AR).

14. *Supliment la Dialectica transcendentală,* «Despre scopul final al dialecticii naturale a rațiunii omenești».

15. CRP, p. 98 Iri; p. 94 EȘ; A55/B79; p. 146 AR.

16. CRP, p. 99 Iri; p. 95; A57/B 81 - 82; p. 147 AR.

17. CRP, p. 106 Iri; p. 103 EȘ; A69/B94; p. 156 AR.

18. Distincția dintre «folosirea logică» și «folosirea reală» a intelectului aparține de fapt *Disertației*. În folosirea lui logică, intelectul subsumează unele altora diferitele noastre concepte empirice, pentru a le subsuma, eventual, în ultimă instanță, conceptelor pure ale intelectului. Acestea nu se pot aplica fenomenelor decât prin intermediul acestei folosiri logice a intelectului. Folosirea reală a intelectului se referă însă la acea cunoaștere pur intelectuală a ființei care se realizează în metafizică. Este vorba de faptul că posedăm concepte pure ale intelectului, provenite exclusiv din «legile rațiunii pure» care s-ar aplica astfel sensibilului. Începând cu *Scrisoarea* din 1772, aceste două tipuri de folosire a intelectului se suprapun deja, întrebarea-cheie fiind cum este posibil ca formele folosirii logice a intelectului (categoriile) să fie nu numai condiții de subordonare a conceptelor, dar și condiții de prezentare a fenomenelor în intuiția sensibilă?

19. CRP, p. 142 Iri; p. 142 EȘ; B147; p. 207 AR.

20. CRP, p. 56 Iri; p. 49 EȘ; B12; p. 101 AR.

21. CRP, p. 58 Iri; p. 50 EȘ; A9/B13; p. 102 AR.

22. CRP, p. 63 Iri, p. 56 EȘ; B20; p. 107 AR .

23. CRP, p. 55 - 56 Iri; p. 48 EȘ; A6/B9; p. 99 AR.

24. CRP, p. 183 - 184 Iri; p. 186 EȘ; A156/B 195, precum și enunțarea propriu-zisă a principiului suprem al tuturor judecăților sintetice: «orice obiect este supus condițiilor necesare ale unității sintetice a diversului intuiției într-o experiență posibilă» (CRP, p. 184 Iri; p. 187 EȘ; A157 - 158/ B197; p. 236 AR).

25. Kant, I. – *Correspondence,* Ed. Gallimard, Paris, pp. 498 - 499.

26. CRP, p. 111 Iri; p. 109 EȘ; A77/B103; p. 161 AR. Spre deosebire de Leibniz, pentru care intuiția era o reprezentare confuză, Kant considera că distincția

dintre intuiţie şi concept nu ţine de un criteriu de claritate, ci derivă dintr-o diferenţă de natură, în sensul că ele îndeplinesc funcţii diferite în cadrul actului de cunoaştere.

27. Benoist, J. – *Kant et les limites de la synthèse,* PUF, Paris, 1996, p. 64.

28. CRP, p. 141 Iri; p. 140 EŞ; A104 - 105; p. 182 AR.

29. CRP, p. 141 Iri; p. 141 EŞ; A105; p. 183 AR.

30. CRP, p. 140 Iri; p. 139 - 140; A105; p. 182 AR.

31. CRP, p. 147 Iri; p. 147 EŞ; A109; p. 185 AR.

32. CRP, p. 151 Iri; p. 159 EŞ; A111 - 112; p. 186 AR.

33. CRP, p. 141 Iri; p. 141 EŞ; A105; p. 183 AR.

34. CRP, p. 299 Iri; p. 309 EŞ; A341 (p. 360 AR)/B399 (p. 398 AR).

35. Henry Allison susţine, în lucrarea sa (*Kant's transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London, pag. 287 sq), că eul transcendental depăşeşte, în virtutea originarităţii sale, distincţia dintre fenomen şi noumen. El face posibilă raportarea la un obiect în general, dincolo de clasificarea lui drept fenomen sau noumen.

36. Benoist, Jocelyn – *Kant et les limites de la synthèse,* p. 37.

37. Discuţia noastră despre modelul predicativ al gândirii s-ar putea lovi de anumite limitări şi obiecţii ridicate din perspectiva interpretării lui Allison. Deşi nu putem trata aici această problemă într-un mod detaliat, ni se pare interesant punctul lui de vedere potrivit căruia una dintre diferenţele dintre ediţia întâi şi ediţia a doua a *Criticii* ţine de o conceptualizare diferită a termenului «obiect» – *Gegenstand* (I) şi *Objekt* (II) – care atrage după sine şi o distincţie a problematicii tratate. În acest sens, teza lui Allison este aceea că modelul predicativ al gândirii nu ar interveni de fapt decât în textul ediţiei a doua, unde intră în discuţie şi concepţia predicativă a obiectului (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 144 - 150).

38. CRP, p. 299 Iri; p. 309 EŞ; A341 (p. 360 R)/B399 (p. 398 AR).

39. CRP, p. 300 Iri; p. 310 EŞ; A343 (p. 361 AR)/B401 (p. 399 AR).

40. CRP, p. 301 Iri; p. 312; A346 (p. 363 AR)/B404 (p. 400 AR). A se remarca această formulă care contrazice începutul capitolului despre paralogisme: *Eu gândesc*, concept care nu face parte din lista generală a conceptelor transcendentale, deşi trebuie considerat printre ele, este *vehiculul tuturor conceptelor în genere.*

41. CRP, p. 304 Iri; p. 314 EŞ; B407; p. 403 AR.

42. CRP, p. 301 Iri; p. 312EŞ; A346 (p. 363 AR)/B404 (p. 400 AR): *Eu gândesc* nu este altceva decât *subiectul transcendental al gândirii = X.*

43. CRP, p. 299 Iri; p. 309 EŞ; A342 (p. 360 AR)/B400 (p. 398 AR).

44. KANT, I. – *Sämtliche Werke,* vol. 5, Ed. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1921.

45. «... die Position eines Dinges».

46. CRP, p. 459 Iri; p. 479 EŞ; A599/B627; p. 533 AR.

47. În limba germană, apare termenul *Grund* (temei, fundament): «Zum Grunde derselben können wir...».

48. CRP, pp. 301 - 302 Iri; p. 312 EŞ; A345 - 346 (pp. 362 - 363 AR)/B404 (p. 400 AR).

49. CRP, p. 229 Iri; p. 233 - 234 EŞ; B 276 - 277; p. 283 AR.

50. CRP, p. 229 Iri; p. 234 EŞ; B277; p. 284 AR.

51. CRP, p. 91 Iri; p. 86 EŞ; B67; p. 138 AR: «Dar prin simple raporturi nu se cunoaşte totuşi un lucru în sine; se va judeca, prin urmare, fiindcă prin simţul extern nu ne sunt date decât simple reprezentări de raporturi, el nu poate conţine altceva în reprezentarea lui decât raportul unui obiect cu subiectul (...). Dar ceea ce, ca reprezentare, poate precede orice acţiune de a gândi ceva, este intuiţia şi dacă ea nu cuprinde decât raporturi, e forma intuiţiei, şi această intuiţie, fiindcă nu reprezintă decât în măsura în care ceva este pus în simţire, nu poate fi altceva decât modul cum simţirea este afectată de activitatea proprie, de această punere a reprezentării ei, prin urmare de ea însăşi, adică nu poate fi decât un simţ intern, considerat în forma lui».

52. CRP, p. 313 Iri; p. 324 EŞ; B418; p. 408 AR.

53. CRP, p. 127 Iri; p. 126 EŞ; B130; p. 197 AR.

54. CRP, p. 130 Iri; p. 129 EŞ; B133; pp. 199 - 200 AR. Kant continuă ideea: «„aceste reprezentări date în intuiţie îmi aparţin toate mie"; vrea deci să spună numai că eu le unesc într-o conştiinţă de sine, sau că cel puţin le pot uni în ea; şi deşi această idee nu este încă ea însăşi conştiinţa sintezei reprezentărilor, totuşi ea îi presupune posibilitatea...».

55. CRP, p. 128 Iri; p. 127 EŞ; B131; p. 198 AR.

56. CRP, p. 129 Iri; p. 128 EŞ; B132; p. 199 AR.

57. Collins, Arthur – *Possible Experience. Understanding Kant's «Critique of Pure Reason»*, University of California Press, London, 1999.

58. CRP, p. 131 Iri; p. 130 EŞ; B135; p. 200 AR.

59. CRP, pp. 129 - 130 Iri; p. 129 EŞ; B133; p. 199 AR.

60. CRP, p. 127 Iri; p. 126 EŞ; B130; p. 197 AR.

61. Sartre, Jean-Paul – *The Transcendence of Ego. An Existential Theory of Consciousness*, New York: Hill and Wang, 1960.

62. CRP, pp. 129 - 130 Iri; pp. 127 - 128 EŞ; B132; p. 198 AR; trad. românească: «Dar această reprezentare este un act al *spontaneităţii*, adică nu poate fi considerată ca aparţinând sensibilităţii. Eu o numesc *apercepţie pură*, pentru a o distinge de apercepţia *empirică*, sau şi *apercepţie originară*, deoarece ea este acea conştiinţă de sine care, producând reprezentarea eu gândesc...».

63. CRP, p. 128 Iri; p. 127 EŞ; B131; p. 198 AR.

64. CRP, pp. 128 - 129 Iri; p. 128 EŞ; B132; p. 199 AR.

65. CRP, p. 314 Iri; p. 326 EŞ; B419; p. 409 AR.

66. CRP, pp. 128 - 129 Iri; pp. 127 - 128 EŞ; B132; p. 198 AR.

67. Θeverenget, Einer – *Seeing and Selt. Heidegger on Subjectivity*, pp. 150 - 151: «Dacă înţelegem cuvântul *act* în cel de-al doilea sens (de efect al unui act), *eu gândesc* este un act de spontaneitate, în sensul de rezultat al acestui act.

Urmează de aici că spontaneitatea este apercepția pură sau apercepția originară care produce reprezentarea *eu gândesc*».

68. Henrich, Dieter – *The Proff-Structure of Kant's transcendental Deduction*, în *Review of Metaphysics*, 22/1969, pp. 656 - 658.

69. CRP, p. 129 Iri; p. 129 EŞ; B133; p. 199 AR.

70. CRP, p. 23 Iri; p. 13 EŞ; AXII; p. 65 AR.

71. CRP, pp. 23 - 24 Iri; p. 24 EŞ; AXIII – XIV; p. 66 AR: «... îndrăznesc să spun că nu ar trebui să existe nici o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puțin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia. (...) Spunând acestea, cred că observ pe fața cititorului o indignare amestecată cu dispreț în fața unor pretenții, în aparență atât de lăudăroase și lipsite de modestie; și totuși ele sunt, fără comparație, mai moderate decât cele ale oricărui autor... Căci acest autor se încumetă să extindă cunoașterea omenească dincolo de orice limite ale unei experiențe posibile, ceea ce, mărturisesc cu umilință, întrece cu totul capacitatea mea».

72. CRP, p. 24 Iri; p. 14 EŞ; AXIV; p. 66 AR: «eu am a face numai cu rațiunea însăși și gândirea ei pură, și pentru cunoașterea ei amănunțită nu e nevoie să caut departe în jurul meu, deoarece o găsesc în mine însumi și despre care logica obișnuită îmi spune că toate acțiunile ei simple pot fi enumerate complet și sistematic».

73. CRP, pp. 527 - 528 Iri; p. 552 EŞ; A722/B750; p. 609 AR.

74. CRP, p. 535 Iri; p. 561 EŞ; A737/B765; p. 618 AR.

75. Kant exemplifică aceste principii prin judecata de tip cauzal (tot ceea ce se întâmplă își are cauza sa), evidențiind el însuși paradoxul întemeierii care se cere întemeiată: «ea se numește *principiu* și nu *teoremă*, deși trebuie să fie demonstrată, fiindcă are această proprietate particulară de a face ea însăși posibilă dovada sa, anume experiența, și fiindcă ea trebuie să fie presupusă totdeauna în aceasta», CRP, p. 535 Iri; p. 561 EŞ; A737/B765; p. 618 AR.

76. Heidegger, M. – *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübingen, 1962.

77. Habermas, J. – *Discursul filosofic al modernității*, All, București, 1998.

78. Există patru nivele ale «realității» care fac obiectul concret al studiului kantian: natura fizică (în *Critica rațiunii pure*), lumea organizată, omul, lumea morală (entitățile ideale, inteligibile). Cota de determinare ideală crește progresiv de la primul la ultimul nivel.

79. Textele de filosofie a istoriei, precum și *Doctrina virtuții* pot fi considerate ca indicii în sensul rezolvării acestei probleme a raportului dintre rațiune și istorie.

Capitolul IV

PROBLEMA SUBIECTIVITĂȚII LA HEIDEGGER

Secţiunea I

CARACTERIZAREA TEMEI SUBIECTIVITĂŢII LA HEIDEGGER

Un tablou exhaustiv al problemei heideggeriene a metafizicii ar fi relativ dificil de schiţat, cu atât mai mult cu cât Heidegger nu şi-a propus să realizeze o istorie completă a acestei problematici, ci, dimpotrivă, o evidenţiere a *istoricităţii* metafizicii, a provenienţei şi devenirii acesteia, precum şi o denunţare a acelor moduri de gândire care au determinat progresiva disimulare a sensului originar al fiinţei.

Este important de asemenea faptul că, dacă interesul pentru întrebarea referitoare la sensul fiinţei rămâne o constantă a gândirii lui Heidegger, atitudinea pe care el o exprimă faţă de metafizică a cunoscut, în schimb, anumite variaţii. Desigur, este vorba despre o variabilitate limitată, mai ales în sensul că, de la începutul reflecţiei sale şi până la operele târzii, Heidegger va susţine că specificul gândirii metafizice a fost acela de a-şi ignora chiar problema esenţială. Dacă însă, într-o primă etapă, Heidegger atacă istoria metafizicii în aserţiunile, presupoziţiile şi pretenţiile sale, după *Sein und Zeit* – în mod din ce în ce mai evident – el va pune sub semnul întrebării posibilitatea însăşi a metafizicii ca tip de reflecţie de a accede la o «gândire a fiinţei». Putem disocia astfel, în cadrul analizei deconstructiviste a gândirii metafizice, două atitudini diferite faţă de aceasta, fiecare

corespunzând, de fapt, unor momente diferite ale operei lui Heidegger:

- prima atitudine își găsește expresia deplină în *Sein und Zeit* și corespunde unei duble semnificații a conceptului de metafizică: pe de-o parte, o semnificație negativă care justifică proiectul «depășirii» metafizicii în cauză (metafizica tradițională); în acest sens, deconstrucție nu înseamnă act de anulare a tradiției și, deci, de deconectare de ea, ci efort pentru a surprinde presupozițiile care implicit au făcut posibilă constituirea unui anumit tip de gândire capabil să omită, să neglijeze, să ocolească și, deci, să ascundă problema ființei. Pe de altă parte însă, regăsim în acest stadiu al gândirii heideggeriene și o semnificație pozitivă, recuperată prin intermediul proiectului analizei existențiale ca metafizică a finitudinii *Dasein*-ului. În acest ultim sens, analiza constituției existențiale a *Dasein*-ului, al cărui mod de a fi este purtător al interogației fundamentale referitoare la sensul ființei, deschide accesul către o «metafizică autentică». Sintetizând cele două puncte de vedere care coexistă în cadrul unei aceleiași lucrări, constatăm de fapt că, într-o primă etapă, gândirea heideggeriană abordează oarecum ambivalent tema metafizicii: ea propune o depășire *(Überwindung)* prin acceptare *(Verwindung)*[1].

A doua atitudine heideggeriană față de metafizică devine manifestă după *Kehre* (anii '30), moment în care «locașul» acestei *Seinsfrage* nu va mai fi *Dasein*-ul, ci istoria însăși a ființei (*die Seinsgeschichte).* Începând din acest moment, termenul de metafizică va desemna doar tradiția ce trebuie depășită.

Totuși, semnificația completă a analizei heideggeriene nu poate fi surprinsă cu adevărat decât dacă înțelegem miza pozitivă a deconstrucției, dat fiind că aceasta constituie scopul constant care orientează critica ontologiei antice și a metafizicii moderne. Acest scop este declarat cât se poate de explicit încă din deschiderea lucrării *Ființă și timp*:

«Dacă pentru însăși întrebarea referitoare la ființă trebuie obținută transparența propriei ei istorii, atunci e nevoie de o relaxare a tradiției rigide și de o eliminare a straturilor acoperitoare aduse de ea. Această sarcină o înțelegem ca destrucție care se realizează pe firul călăuzitor al întrebării privitoare la ființă (...) și ea ne va conduce la

experiențele originare prin care au fost obținute determinările prime ale ființei...»[2].

«Uitată», întrebarea trebuie pusă din nou pentru a-i redobândi sensul originar. Deși a constituit o constantă a cercetărilor filosofice ale lui Platon și Aristotel, conceptul de ființă trebuie – tocmai din cauza generalității lui, a folosirii lui frecvente – redefinit. Urgența cu care se cere o reîmprospătare a interogației referitoare la ființă se explică prin necesitatea de a aduce în discuție dogmele constituite încă din Antichitate: ele oferă o înțelegere parțială, extrem de solidă însă, pornind de la convingerea că sensul ființei se impune cu o evidență incontestabilă, ca un «de la sine înțeles».

Primul nume al filosofiei a fost – într-o primă vârstă a filosofiei – *phusis,* înțeles ca manifestare a ceea ce apare prin sine însuși, pornind de la sine (în opoziție cu *techné*, ceea ce este fabricat de om). *Phusis* era deci numele ființei, ca prezență ce survine și se menține de la sine. Apoi, odată cu Platon și Aristotel, orizontul ontologic se deplasează și se situează în jurul întrebării: ce este ființarea? – întrebare ce va deveni nucleu al problematizării filosofice. Prin întrebarea «ce este ființarea?», metafizica vizează de fapt ființa ființării. Întrebarea pare a se pune deja în câmpul unei prealabile înțelegeri a ființei, chiar dacă această înțelegere nu este explicită: interogând în direcția sensului ființei în general, gândirea metafizică trece dincolo de ființare, căutând înspre temeiul ei. Trecerea «dincolo de» (meta-) ființare, în vederea întemeierii ei în ființă, ființa gândită ca temei al ființării, sunt, după Heidegger, presupoziții ale acestei prealabile înțelegeri implicite care a direcționat în mod ireversibil gândirea occidentală. Esența uitării metafizice apare deîndată ce analizăm gândirea metafizică, gândire care interoghează întotdeauna acel ceva ce face posibilă ființarea ca atare, dar care uită interogația directă referitoare la ființă.

Ființa ca *arché*, ca temei, a fost în acest fel concepută pornind de la ființare și în vederea întemeierii acesteia.

Acest lucru arată că demersul metafizic ce vizează funcția fondatoare a ființei este de fapt dublu: pe de-o parte, gândirea de acest tip obiectivează ființarea pentru ca apoi, determinând condițiile

care fac posibilă fiinţarea ca fiinţare, să numească acel ceva (*Seiendheit*) ce stă ca temei pentru fiinţare – fiinţă (*Sein*). Pe de altă parte, metafizica va considera acest caracter de fiinţă al fiinţării drept fiinţare divină (Fiinţa Supremă). Mai mult, Heidegger remarcă faptul că această dedublare apare încă din definiţia pe care Aristotel a dat-o «filosofiei prime», care este – pentru el – atât «cunoaştere a fiinţării ca fiinţare», cât şi cunoaştere a regiunii celei mai înalte a fiinţării (*timiotatos genos*), pornind de la care se determină fiinţarea în totalitate (*katholou*)[3].

Ca urmare însă a acestei duble întemeieri – pe de-o parte, ontologică (metafizica transcende totalitatea fiinţării înaintând către principiile ei cele mai generale), pe de altă parte, teologică (mergând tot mai departe, ea va încerca să atingă temeiul ultim) – apare imposibilitatea de a gândi fiinţa fără fiinţare. Mai mult, se instituie chiar o circularitate: fiinţa este gândită ca temei al fiinţării, prin urmare esenţa ei fondatoare devine inteligibilă doar dacă luăm în considerare obiectul întemeierii înseşi. De unde rezultă că, în acest fel, fiinţa poate fi gândită doar pornind de la fiinţare, altfel spus, numai fiinţarea poate face accesibilă înţelegerea fiinţei. Ceea ce înseamnă nu numai că fiinţa încetează să mai fie gândită prin şi de la sine, ci şi că de fapt ea este cea întemeiată de fiinţare, în măsura în care se legitimează prin această funcţie de întemeiere a fiinţării. De fapt, mai mult decât o circularitate, ceea ce apare şi se menţine în sânul metafizicii începând din acest moment este confuzia (şi identificarea) dintre fiinţare şi fiinţă:

> «Se poate, desigur, ca în orizontul metafizicii şi continuând să gândim în maniera ei...»[4].

De unde şi exigenţa de a reformula întrebarea referitoare la sensul fiinţei în spaţiul «diferenţei ontologice» (al diferenţei dintre fiinţă şi fiinţare).

Un prim pas ar fi acela al numirii *cadrului* care să facă posibilă formularea adecvată a întrebării referitoare la sensul fiinţei. Este ceea ce încearcă să realizeze *Sein und Zeit*: această lucrare îşi propune să arate că temporalitatea constituie orizontul în care se plasează

înţelegerea autentică a fiinţei. Pentru a revela un asemenea orizont, Heidegger face un pas înapoi, recuperând astfel gândirea care consideră fiinţa şi timpul în unitatea lor inextricabilă. În filosofia antică, cuvântul *ousia* semnala această legătură, pentru că el numea fiinţa ca prezenţă. Totuşi, Heidegger va substitui temporalităţii antice – centrată şi redusă la prezenţă – temporalitatea originară constituită din unitatea celor trei ec-stase: prezent, trecut, viitor. Prima parte a lucrării *Fiinţă şi timp* (singura existentă, de altfel, ea însăşi neterminată, fiindcă Heidegger nu va redacta niciodată cea de-a doua parte), încearcă să surprindă semnificaţia temporală a fiinţei printr-o

- analiză fundamentală, preparatorie a *Dasein*-ului (care surprinde *Dasein*-ul în existenţa sa cotidiană);
- analiză a *Dasein*-ului autentic.

O a doua secţiune, absentă, a acestei prime părţi ar fi trebuit să arate că acel ceva, de la care pornind, *Dasein*-ul poate înţelege şi explicita fiinţa, este timpul. Această a doua parte a lucrării ar fi trebuit să facă referinţă la trei momente ale acestei istorii: doctrina kantiană a schematismului; doctrina carteziană a lui *cogito sum* ca *res cogitans*; teoria aristotelică despre timp.

Tocmai această referinţă pe care Heidegger intenţiona să o facă la doctrina schematismului, precum şi preocuparea efectivă pentru formularea kantiană a problemei metafizicii (în cursuri şi în *Kantbuch*) justifică faptul că am considerat necesar să plasăm analiza pe care o facem interpretării heideggeriene a lui Kant nu numai în contextul scrierilor directe despre acest autor, ci şi în contextul mai general al gândirii heideggeriene de dinaintea anilor '30, referinţa centrală a acestui context fiind *Sein und Zeit*.

Or, decizia heideggeriană esenţială a acestui moment este aceea că întrebarea referitoare la fiinţă poate dobândi sens atunci când este formulată pornind de la analiza prealabilă a modului de a fi al unui tip particular de fiinţare: fiinţarea care suntem noi înşine. Preeminenţa ontică şi, în acelaşi timp, ontologică, a acestui tip de fiinţare decurge din faptul că *Dasein*-ul este cel care formulează întrebarea referitoare la sensul fiinţei, posedă deja o înţelegere implicită a sensului fiinţei, se raportează întotdeauna (deja) la fiinţa care este el

însuşi («fiinţa este întotdeauna a mea» – *Jemeinigkeit*), celelalte fiinţări fiind – spre deosebire de *Dasein* – indiferente faţă de propriul lor fel de a fi.

Tocmai de aceea, alegerea *Analiticii existenţiale a Dasein*-ului ca manieră intermediară menită să conducă înspre explicitarea temporalităţii ca orizont originar al formulării problemei fiinţei, deci opţiunea pentru o ontologie fundamentală, este atât de evident raportată – atât în *Fiinţă şi timp*, cât şi în *Kant şi problema metafizicii* şi *Interpretarea fenomenologică a «Criticii raţiunii pure»* – la problema subiectivităţii şi a finitudinii existenţei omeneşti.

Dasein-ul se află întotdeauna într-un anumit raport cu fiinţa, posedând, în virtutea constituţiei sale fundamentale – o înţelegere a acesteia. Ştim deja ce înseamnă fiinţa, fără a o putea însă explicita. Această caracteristică a înţelegerii despre fiinţă (*Seinsverständnis*) – «înţelegerea» pe care o avem despre fiinţă determină în mod implicit fiinţarea în fiinţa sa, chiar şi atunci când nu dispunem totuşi de un concept explicit al sensului fiinţei[5] – va juca un rol important în explicitarea metodei prin care Heidegger, pe de-o parte, expune analitica *Dasein*-ului, pe de altă parte, dispune «etapele» constitutive ale reîntemeierii metafizicii ca ontologie fundamentală, pornind de la lectura *Criticii raţiunii pure*.

În *Fiinţă şi timp*, metoda presupune trei exigenţe, capabile să mijlocească, în ultimă instanţă, accesul la întrebarea referitoare la sensul fiinţei:

1) Deşi tradiţia este o odisee a «uitării fiinţei», împlinirea ei efectivă este concepută ca o istorie a concomitentelor disimulări şi revelări ale fiinţei.

2) Cunoaşterea fiinţei este, în general, de tipul presupunerii, însă nu o presupunere care întemeiază (conferă temei absolut), ci o presupunere care mijloceşte accesul la dezvăluirea temeiului (*um aufweisende Grund-Freilegung geht*):

> «Presupunerea fiinţei înseamnă să fi obţinut în prealabil o perspectivă asupra fiinţei în aşa fel încât, pornind de la această perspectivă, fiinţarea deja dată să fie provizoriu articulată în fiinţa sa»[6].

3) Prin chiar faptul de a fi, *Dasein*-ul posedă întotdeauna o înţelegere despre fiinţă, fie ea oricât de vagă.

Prima exigenţă explică interesul lui Heidegger pentru lectura textelor filosofice tradiţionale, la care se raportează nu ca la momente de depăşit, ci ca la «deschideri» în vederea unei înţelegeri filosofice şi a unui limbaj filosofic care ne aparţin.

A doua explică prezenţa constantă a aceloraşi întrebări şi probleme de-a lungul traseului filosofic heideggerian, interesul filosofic însuşi exprimându-se din punctul de vedere al lui Heidegger nu prin consistenţa răspunsurilor, ci prin permanenţa stării de interogativitate.

În sfârşit, pornind de la cea de-a treia exigenţă, putem înţelege de ce investigaţia filosofică este, la Heidegger, în mare parte hermeneutică existenţială, fiindcă facticitatea însăşi – la urma urmei fie ea autentică sau neautentică – pune în lumină modul în care fiinţa se dă pe sine fiinţării.

Subiectivitate şi «Dasein»

Orice mutaţie care intervine la nivelul modului de a concepe esenţa omului este atribuită fiinţei, a cărei disimulare crescândă dictează configurarea epocilor istoriei. Şi fiindcă fiecare epocă reprezintă astfel un mod specific de ascundere, de încifrare şi învăluire a fiinţei, istoria modului de a concepe esenţa umană – prin care fiinţa îşi găseşte de fapt expresia – ilustrează cel mai bine etapele acestei progresive disimulări a fiinţei de-a lungul istoriei metafizicii.

Fiinţa îşi creează astfel o istoricitate în care se reflectă în mod negativ: istoricitate a ceea ce ea nu este, istoricitate a formelor sale de uitare. Prin urmare, şi omul va fi definit potrivit aceleiaşi maniere «istoriale», prin care fiinţa se oferă pe sine: de pildă, în epoca modernă, atunci când fiinţa se numeşte reprezentare, fiinţa umană capătă forma subiectivităţii, adică a conştiinţei suverane care prescrie regulile reprezentării realului. «Viclenia» fiinţei în epoca modernă constă în faptul de a-i da subiectului iluzia suveranităţii depline asupra a *ceea ce este*.

Denunţând iluziile care marchează ideea clasică de subiectivitate – substanţialitatea, centralitatea ontologică, autonomia solipsistă a subiectului – gândirea heideggeriană retrage esenţei umane orice trăsătură de stabilitate şi de invarianţă, dizolvând astfel acea pretenţie cvasi-dictatorială, în virtutea căreia comportamentul uman ar fi chemat să dicteze şi, de fapt, în acest fel, să stânjenească desfăşurarea dezvăluitoare a fiinţei. Tot ceea ce omul posedă provine de la fiinţă: el există fiinţa sau, mai bine spus, devine fiinţa însăşi prin aceea că reproduce în existenţa sa toate conversiile pe care le parcurge fiinţa. Omul se pierde în fiinţă, fără a-i mai rămâne un dincolo de fiinţă, câmp al unei posibile autonomii – fie ea înstăpânire de sine sau descentrare – neregizate de scenariul istorial al fiinţei.

Pentru Heidegger, omul nu este deci exclusiv raţionalitate sau, exprimat în termeni moderni, conştiinţă supremă a lucrurilor. El este *Dasein,* iar existenţa pe care o posedă îl diferenţiază atât de fiinţările date în mod nemijlocit (*Vorhandene*) – de exemplu, o piatră, un pom sau un animal, cât şi de Dumnezeu, care *este, dar nu există.*

> «De fapt, suntem noi oare pe drumul cel bun către esenţa omului când, şi atâta vreme cât definim omul ca pe o fiinţă vie, printre altele, delimitându-l de plantă, animal şi Dumnezeu?»[7]

Neposedând o esenţă extatică, Dumnezeu este asimilat ordinii lucrurilor, fiinţării. Doar *Dasein*-ul posedă un mod de a fi deschis, ezitând pe pragul unei decizii niciodată definitive, niciodată împlinite (între autenticitate şi inautenticitate); doar *Dasein*-ul există prin posibilităţile sale de a fi, posibilităţi inepuizabile, determinate şi delimitate însă doar în raport cu acea posibilitate extremă, ultimă şi supremă în iminenţa căreia se desfăşoară existenţa umană: moartea.

În acest sens, putem remarca faptul că dacă există o fermitate a sinelui (faptul de a fi stăpân pe sine, pe esenţa sa ca fundament bine determinat), aceasta aparţine în gândirea lui Heidegger, fiinţărilor care sunt, fiind retrasă singurei fiinţări care există: *Dasein*-ul. Superioritatea ontologică a fiinţării umane este întreţinută chiar de tensiunea existenţei sale, oferite fiinţei (*Dasein*-ul «are a fi», «omul este aruncat de către fiinţa însăşi în adevărul fiinţei»[8], ec-sistenţa omului este faptul de a sta în deschiderea luminatoare a fiinţei[9]) şi unei finitudini originare (*Dasein*-ul este faptul de a fi în vederea morţii).

Dasein-ul este existenţă (facticitate), înţelegere (existenţialitate), deschidere către fiinţă (faptul-de-a-fi-în-lume), mineitate (*Jemeinigkeit*). Termenul ne distanţează de vechea înţelegere a subiectivităţii (subiectul ca lucru-entitate faţă-în-faţă cu lumea). Întrebarea ar fi în ce măsură semnificaţia sa circumscrie abandonul pur şi simplu al subiectivităţii tradiţionale (înţeleasă ca temei al tuturor fiinţărilor şi ca transparenţă a autocunoaşterii), sau propune şi o nouă formă de «subiectivitate fără subiect»[10]?

Interpretarea fenomenologică a subiectivităţii încearcă să se disloce în mod radical de paradigma carteziană, adică de explicitarea subiectului ca *res cogitans*, subiect fără lume, substanţă distinctă de *res extensa*. Propriul fenomenologiei este deci definirea *Dasein*-ului pornind de la fiinţarea lui în şi cu lumea.

Din acest punct de vedere, lectura heideggeriană a subiectului, temporalităţii şi schematismului kantian va tinde să smulgă criticismul din sistemul de presupoziţii carteziene. Distorsionarea heideggeriană a criticismului trebuie văzută şi înţeleasă în mod direct ca un efect al acestei distanţări programatice de Descartes.

Redefinirea heideggeriană a subiectivităţii constă în esenţă în plasarea subiectului în lume: esenţa *Dasein*-ului este existenţă, existenţa înseamnă înţelegere, iar înţelegerea este un fel de auto-comprehensiune prin care lumea însăşi este adusă în starea de neascundere.

Conceptului tradiţional modem de subiectivitate ca ego lipsit de lume, Heidegger îi opune explicitarea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume (*In-derWelt-sein*).

Ceea ce ne-ar îndreptăţi să numim totuşi *Dasein*-ul în termenii unei subiectivităţi (este adevărat, «non-subiectiviste») sunt două dintre coordonatele modului său de a fi:

- *Dasein*-ul este în mod esenţial raportare la sine însuşi (el este de fiecare dată un «mine»);
- el este condiţie de posibilitate a fenomenalităţii, altfel spus, prin chiar modul său de a fi, el face să apară ceea ce apare; în această calitate de «condiţie de posibilitate» se poate spune, într-un anume sens, că *Dasein*-ul apare şi el ca subiect transcendental.

În acest joc al fenomenalităţii, existenţa *Dasein*-ului mijloceşte apariţia fiinţărilor intramundane ca obiecte şi entităţi, după cum îşi mijloceşte propria apariţie, dar nu ca obiect, lucru sau entitate, ci ca fapt al apariţiei înseşi. Tocmai în această radicală fenomenalizare a subiectivităţii *Dasein*-ului constă accepţiunea heideggeriană a subiectului transcendental şi aserţiunea potrivit căreia esenţa *Dasein*-ului este existenţa.

Numai că ceea ce conferă transcendentalitate *Dasein*-ului provine nu dintr-o consistenţă a în-sinelui, dintr-o potenţialitate a interiorităţii proiectată ulterior în afară, ci din caracterul ek-static al faptului de a fi propriu omului: deschidere către fiinţă. Acest statut existenţial al *Dasein*-ului – fiinţare altfel decât toate celelalte forme de fiinţare, fiinţare ec-sistând în mod esenţial în deschiderea luminatoare a fiinţei şi nu simplă instanţă raţională, nici lucru posedând suflet, nici corporalitate înnobilată de prezenţa spiritului, nici subordonare răscolită de afirmarea Voinţei de putere – trezeşte însă anumite suspiciuni referitoare la relaţia dintre fiinţa şi faptul de a fi propriu *Dasein*-ului.

Modernitatea numise esenţa umană conştiinţă; în virtutea atitudinii sale suverane faţă de lume, conştiinţa decreta regulile raţionalităţii realului, derivate din certitudinea de sine, adică din acea centralitate egotică (ego: dubito-cogito-sum) pe care fiinţa raţională şi-o arogă în raport cu lumea. Astfel, conştiinţa de sine modernă apare ca fiind deja în posesia principiilor constitutive ale lumii.

În cu totul alt mod se exprimă relaţia privilegiată pe care *Dasein*-ul o întreţine cu fiinţa, relaţie prin care *Dasein*-ul *există*. *Dasein*-ul este deschidere către fiinţă în măsura în care ec-sistenţa sa este plasare în deschisul fiinţei, ascultare a glasului fiinţei, atribuire a unei destinaţii de către fiinţă[11]. *Dasein*-ul este extaz, dar nu pentru a manifesta conţinutul unei interiorităţi strict determinate: şi acesta ar fi un punct de vedere care ar ţine tot de o concepţie substanţialistă, iar acel *ex* (de la extaz, ex-stasă) nu ar însemna nimic mai mult decât o prea modestă distanţare de imanenţa proprie spiritului sau

conştiinţei. Dimpotrivă, modul de a fi propriu *Dasein*-ului este ec-static tocmai pentru a putea permite desfăşurarea esenţei fiinţei: *Dasein*-ul se oferă ca zonă a neascunsului în care survine fiinţa:

> «căci ec-sistenţa nu este realizare a unei esenţe şi cu atât mai puţin produce şi instituie ea însăşi esenţialul»[12].
>
> «Problema, care şi astăzi încă este deschisă, ar putea eventual să devină un impuls pentru a îndruma esenţa omului în aşa fel încât, gândind, ea să ia seama la dimensiunea atotputernică ce o stăpâneşte, dimensiunea adevărului fiinţei. Însă şi aceasta nu s-ar putea face decât întru demnitatea fiinţei şi în favoarea fiinţei-în-deschis, pe care omul, ec-sistând, o îndură; şi nicidecum de dragul omului, pentru ca prin activitatea sa să se impună civilizaţia şi cultura»[13].
>
> «Măreţia esenţei omului nu constă desigur în faptul că el este substanţa fiinţării ca „subiec" al acesteia, deci stăpânitor al fiinţei care lasă să se dizolve natura-de-fiinţă a fiinţării în prea mult slăvita «obiectivitate»[14].

În mod paradoxal, existenţa *Dasein*-ului ne-a apărut, pe de o parte, ca tensiune a faptului de a fi, în vederea împlinirii fiinţei sale ec-statice. În acest prim sens, Heidegger atribuie *Dasein*-ului o anumită superioritate ontologică în raport cu lucrurile care sunt întotdeauna deja ceea ce sunt, cărora nu le mai rămâne nimic altceva să fie decât ceea ce sunt.

Pe de altă parte însă – atunci când Heidegger afirmă că *Dasein*-ul există ca loc al apariţiei fiinţei, ca singurul loc de altfel în care «vocea» fiinţei se face auzită – fiinţa *Dasein*-ului pare marcată de o pasivitate mai mare poate chiar decât cea care caracterizează felul de a fi al lucrurilor care subzistă. Ce înseamnă *Dasein*-ul ca formă de manifestare a fiinţei, manifestare mai mult sau mai puţin transparentă, în funcţie de caracterul autentic sau inautentic al faptului de a-fi-în-deschis?

Acest aspect de pasivitate este de altfel mult mai evident pe măsură ce trecem de la *Sein und Zeit* – în care *Dasein*-ul este purtător al unui mod de a fi prin excelenţă dezvăluitor – la lucrările mai târzii ale lui Heidegger, în care chiar deschiderea proprie fiinţei *Dasein*-ului se bazează pe o deschidere originară, cea a fiinţei.

1. În cele din urmă, constatăm că *Dasein*-ul nu posedă nimic care să nu-i provină dinspre ființă: nici libertate, nici acțiune, nici rostire, nici gândire, nici dispoziție afectivă. Critica heideggeriană a subiectivității tradiționale riscă să transpună asupra ființei toate caracteristicile smulse figurii moderne a subiectului. De unde rezultă o dublă consecință: pe de-o parte, esența umană se regăsește într-adevăr desubstanțializată, deposedată de permanența și invarianța unui în-sine ipostaziat într-o esență cu valențe atemporale; pe de altă parte, ființa este în mod extrem «potențializată»[15]. Prima consecință răspunde intenției heideggeriene de a dereifica modelul tradițional al esenței umane. În ce măsură însă cea de-a doua consecință este una dirijată sau, dimpotrivă, survenită în mod adiacent? Există oare riscul ca de-reificând modelul raționalist al subiectivității, ființa să fie, din nou, reinvestită cu atributele de autonomie și supremă potență? De fapt, riscul ar reflecta o glisare pur conceptuală: de la modelul substanțialist al subiectivității moderne (subiectivitatea ca temei) la ipostazierea acestei substanțialități în instanța supremă a ființei.

2. Semnalăm de asemenea și problematicitatea raportului dintre ființă și *Dasein*-ul prezentat ca ipseitate marcată de dihotomia autentic/neautentic (sine autentic/sine neautentic). Dacă esența *Dasein*-ului este definită ca existență (sau, în termenii *Scrisorii către umanism,* ca ec-sistență), iar existența, la rândul său, ca deschidere luminatoare a ființei, «a exista» echivalează oare – în cazul *Dasein*-ului – cu faptul de a se identifica cu ființa? În acest caz, uitarea ființei – de care este acuzat în mare măsură chiar omul – nu dobândește oare o dimensiune subiectivă?

În *Introducerea la «Ce este metafizica»,* din 1949, Heidegger revine asupra relației dintre *Dasein* și ființă. De data aceasta însă, el prezintă deschiderea *Dasein*-ului către ființare ca fiind asistată, dirijată de adevărul ființei:

> «Stasis-ul ecstaticului se bazează, oricât ar suna de ciudat, pe situarea fermă în acel «în-afară» și acel «aici» al stării-de-neascundere, prin care ființa însăși ființează în chip esențial»[16].

De asemenea, în Conferința din 1930, *Despre esența adevărului*, omul este prezentat nu ca subiect stăpân pe propria sa libertate,

ci în chip de deschidere determinată şi posedată în mod originar de această libertate:

> «Întrucât orice raportare umană se situează fiecare în felul ei în deschis şi se armonizează cu acel ceva la care se raportează, trebuie ca raportarea fundamentală implicată în faptul-de-a-lăsa-să-fie, cu alte cuvinte libertatea, să-i fi conferit deja acea zestre a îndrumării interioare către adecvarea punerii-în-faţă la fiinţarea aflată în joc» [17].

Prin urmare, este evident că libertatea nu numai că nu îşi are originea în esenţa existenţei umane, ci şi că ea este comunicată omului: fiinţarea umană trebuie să se conformeze şi să dezvăluie restul fiinţării în conformitate cu modul în care îi este dictată această dezvăluire. Cât despre libertate şi adevăr al fiinţei («pentru că adevărul este, în esenţa sa, libertate», acestea sunt dăruite de fiinţă, ca imperative adresate de către fiinţă[18]. Oare însă omului nu îi este sustrasă responsabilitatea faţă de propria sa libertate, atâta vreme cât non-adevărul este o deviaţie a esenţei adevărului, o disimulare pusă pe seama modului în care se oferă pe sine fiinţa şi nu un rezultat al «simplei incapacităţi şi neglijenţe ale omului» (p. 194)? Nu omul este sursa erorii – el nu posedă această putinţă de a falsifica adevărul fiinţei, putinţă care, ea măcar, ar fi putut să-l afirme ca independent de fiinţă – ci fiinţa însăşi, care se prezintă şi se lasă rostită sub forma ascunderii şi a disimulării: lăsând să fie fiinţarea, «ea nu îl lasă să fie ceea ce este».

Omul nu devine deci capabil de istorie decât în măsura în care el este «posedat de această libertate»[19], adică de adevărul fiinţei. Nici urmă de transparenţă în urzeala acestei totale dependenţe a omului de fiinţă:

> «Faptul de a lăsa fiinţarea să fie, cu coloratura lui afectivă, traversează întreaga raportare situată în deschis care se desfăşoară în lăsarea-de-a-fi şi anticipează această raportare»[20].

Deschiderea propriu-zisă prin care *Dasein*-ul îşi face manifestă fiinţarea este precedată deci (poate chiar fără ca omul să ştie acest lucru) de o dispoziţie afectivă (care nu are nimic de-a face cu o

stare efectiv trăită) dictată de către fiinţă, altfel spus, de acceptarea implicită a acordului «dezvăluitor al fiinţării în totalitatea ei» impus de către fiinţă.

Asistăm oare la o adevărată «manipulare» (preluare) a esenţei umane de către fiinţă, din moment ce ea este în mod total deposedată de calităţile sale sau de orice altă calitate care ar putea însemna altceva decât raportare a *Dasein*-ului la fiinţă, menţinere în deschiderea fiinţei sau, de ce nu, în umbra fiinţei? Există oare ceva care să garanteze imposibilitatea acestei *deschideri proprii fiinţei* (în lumina căreia este plasat omul) de a deveni obturare, închidere a esenţei umane în inconsistenţa unei pasivităţi capabile să o anihileze?

Nu doar acel a-lăsa-să-fie-fiinţarea se decide pornind de la fiinţă, ci chiar disimularea fiinţării în totalitatea ei. Desigur, cea mai mare parte a timpului omul ignoră dezvăluirea «fiinţării» în totalitatea sa, întrucât se lasă antrenat în acest cotidian care înseamnă în ultimă instanţă decizie în favoarea unei anumite fiinţări sau a unui anumit mod particular, inautentic de a fi. El uită misterul fiinţei, dar această uitare nu are o dimensiune pur individuală, nici subiectivă: ea survine în chiar momentul în care fiinţa îşi disimulează esenţa. Din acest punct de vedere, atitudinea neautentică a *Dasein*-ului se determină nu în funcţie de uitarea proprie fiinţei, ci de incapacitatea *Dasein*-ului de a surprinde disimularea acesteia, dat fiind că participarea însăşi la viaţa de zi cu zi echivalează cu refuzul de a recunoaşte disimularea a ceea ce este dat uitării.

De ce, la urma urmei, această disimulare a fiinţei? Am văzut că ea îşi are provenienţa în fiinţă şi nu într-o formă oarecare a existenţei neautentice a *Dasein*-ului. Care este deci semnificaţia unei astfel de autodisimulări? Oare fiinţa nu se poate dezvălui decât prin intermediul uitărilor?

De fapt, pentru Heidegger, uitarea nu este o formă de diminuare a fiinţei: uitarea nu este dispariţie, ci o formă voalată de prezenţă. Acolo unde se impune uitarea, nu stăpâneşte un gol, ci prezenţa deplină proprie acestei uitări. Nu poate fi uitat sau disimulat decât ceea ce este. Fiinţa *este*. Fiinţa ca mister dăruieşte uitarea în spaţiul căreia ea survine şi se retrage concomitent: cât despre esenţa umană, ea se

adăposteşte în acest joc al dezvăluirii-învăluirii, regizat de ieşirea la lumină a adevărului fiinţei.

* * *

Resimţind el însuşi riscurile unei astfel de absorbţii a esenţei umane în esenţa fiinţei, Heidegger va regândi, ceva mai târziu, în conferinţa intitulată *Identitate şi diferenţă* (1957), relaţia dintre om şi fiinţă ca *apartenenţă*. El ajunge la această perspectivă analizând principiul identităţii, a cărui semnificaţie o consideră ignorată şi chiar pervertită de către gândirea metafizică. Heidegger va reproşa astfel modernităţii faptul că ar fi considerat identitatea de o manieră reducţionistă, definind-o ca trăsătură a fiinţei fiinţării. Pornind de la celebra afumaţie parmenidiană[21], Heidegger desprinde semnificaţia originară a identităţii, contrară înţelegerii dezvoltate de tradiţia metafizică: nu identitatea este o trăsătură a fiinţei, ci fiinţa şi gândirea constituie trăsături ale identităţii:

> «Gândire şi fiinţă îşi au locul într-un Acelaşi (*das Selbe*) şi fac parte din acest Acelaşi (*das Selbe*)»[22]

Identitatea este deci apartenenţa reciprocă a gândirii şi fiinţei. Dat fiind însă că omului îi aparţine privilegiul gândirii, identitatea se defmeşte prin coapartenenţa omului şi a fiinţei. Heidegger va numi această coapartenenţă a omului şi a esenţei fiinţei: *co-propriere* (*Er-eignis*[23]). Acest *Ereignis* (Eveniment) încearcă să surprindă proprietatea (proprierea este *Eignen*) prin care omul şi fiinţa se apropriază reciproc, gândirea fiind propriul fiinţei, iar fiinţa propriul gândirii.

Gândirea acestui *Ereignis* schiţează un posibil răspuns la dificultatea ivită ceva mai sus. Mai exact, este vorba despre faptul că deconstrucţia modelului substanţialist al subiectivităţii şi reformularea, cu această ocazie, a întrebării referitoare la relaţia dintre fiinţă şi *Dasein* ar putea antrena o «excesivă potenţializare» a fiinţei care, chiar dacă nu mai este investită cu atributele anticei fiinţe divine, este investită cu atributele puterii absolute (necondiționare, legitate pe cât de enigmatică, pe atât de imprevizibilă şi imperativă).

Tema *Ereignis*-ului răspunde implicit acestei dificultăţi în măsura în care ea aduce în prim-plan diferenţa dintre *Dasein* şi *Sein* nu ca pe o alternativă, ci ca pe o deschidere ce nu poate fi decât invocată, nicidecum delimitată. Tocmai de aceea a gândi *Sein* şi *Dasein* în termeni de raport, putere, autoritate, finalitate – implică automat o distorsionare a genului de privire (gândire) capabilă să surprindă problemele referitoare la faptul de a fi. Astfel, dimensiunea ontică şi cea cotidiană sunt prea înguste pentru a putea numi în limbajul lor acest ceva «cel mai aproape» (*das Näherste*) care se sustrage apăsării imprimate de greutatea rostirii.

Secţiunea a II-a

EXPLICITAREA PRESUPOZIŢIILOR ABORDĂRII HEIDEGGERIENE A SUBIECTIVITĂŢII

Am încercat mai sus să determinăm coordonatele explicative ale ideii heideggeriene de subiectivitate. Preeminenţa acestei tematici nu este rezultatul unei simple opţiuni metodologice pe care să o fi făcut mai mult sau mai puţin la întâmplare. Ea se impune din chiar lectura textelor heideggeriene, care abordează tradiţia filosofică modernă prin prisma a ceea ce ele consideră a fi problema centrală a acesteia: problema ego-ului. Prin urmare, interpretarea heideggeriană a autorilor moderni, printre care şi a lui Kant, va purta amprenta deconstrucţiei acestei «metafizici moderne a subiectivităţii».

Datorită permanenţei lui în meditaţia heideggeriană, proiectul de deconstrucţie este extrem de complex, fiind caracterizat deopotrivă de invenţii terminologice, dar şi de preluări conceptuale implicite, de inovaţii metodologice, dar şi de «reziduuri» procedurale. În acest sens, în calitatea sa de întrebare reluată neîncetat, problema pertinenţei gândirii metafizice, a inevitabilelor capcane pe care ea le întinde filosofului, dar şi a celor care sunt înrădăcinate în mod constitutiv în reflecţia omenească, în fine, problema posibilei sale depăşiri în vederea unei «mai autentice» gândiri a fiinţei – toate acestea implică în

mod inevitabil tatonări, reveniri, înaintări, identificări cu filosofii ale trecutului sau, dimpotrivă, transfigurarea acestora din urmă şi asimilarea lor în schema heideggeriană a istoriei filosofiei.

Oricât ar părea de uimitor, această schemă heideggeriană a istorialităţii filosofiei trădează o influenţă hegeliană, fapt cu atât mai interesant dacă ar fi să ţinem seama că, în Hegel, Heidegger îşi reperează adversarul filosofic cel mai constant. Or, interpretarea fenomenologică a filosofiei în istorialitatea sa se distanţează prea puţin, dintr-un anumit punct de vedere cel puţin, de proiectul hegelian al istoriei filosofiei.

Una dintre constantele filosofiei heideggeriene a fost denunţarea acelei «uitări a fiinţei» proprie metafizicii. De unde şi efortul sistematic de a pune în lumină – prin lectura critică a textelor anterioare – şi de a neutraliza această determinaţie univocă devenită destin al metafizicii. Este adevărat că Heidegger nu a pretins niciodată că ar exista o legătură necesară între epocile succesive ale metafizicii şi că o anumită logică «a disimulărilor» ar determina dispunerea lor sistematică. Însă, traseul irevocabil al acestei «uitări metafizice» care – din Antichitate şi până la sfârşitul timpurilor moderne – nu cunoaşte nici un recul, nu evidenţiază oare un determinism la fel de rigid precum cel al lui Hegel? Oare Heidegger nu ar trebui să se recunoască, finalmente, mai hegelian decât se crede?

Unor puncte de pornire diferite le corespund efecte similare, deşi paralele: pretenţiei hegeliene de a întemeia în istoria universală şi, în mod implicit în istoria gândirii, necesitatea inerentă desfăşurării Raţiunii, îi răspunde, de partea lui Heidegger, o efectivă fidelitate faţă de tema «uitării sensului fiinţei» ca trăsătură constantă a tradiţiei filosofice. Şi chiar dacă acest destin al metafizicii ar apărea sistematic doar în mod arbitrar, nu există nici o îndoială că el devine, pentru Heidegger, necesar încă din clipa în care este invocat drept justificare pentru îndemnul de a reveni la experienţa originară a fiinţei.

Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că, dincolo de această posibilă paralelă între imaginea hegeliană şi cea heideggeriană a istoriei, tezele acestor doi gânditori rămân antinomice.

Hegel concepe realul şi istoria ca fiind în mod integral supuse principiului raţiunii. Dat fiind că filosofia este concepută ca un sistem al cunoaşterii, istoria sa capătă forma unei sistematizări riguroase a manifestărilor particulare ale gândirii. În final, istoria filosofiei se va prezenta ca împlinire a Adevărului Absolut, ale cărui etape particulare constituie doar momente unilaterale, depăşite. Consecinţa este că, în acest fel, diferenţa dintre real şi raţional dispare total.

Cât despre poziţia heideggeriană, ea se articulează în opoziţie cu teza hegeliană a identităţii dintre real şi raţional. Scopul ei este de a trece dincolo de această identitate iluzorie, pentru a surprinde «ne-gânditul» istoriei, acea «diferenţă» ontologică în care rezidă nerostitul, non-raţionalul.

De ce Heidegger continuă să gândească totuşi istoria în termeni de necesitate?

De fapt, explicaţia nu comportă nici o ambiguitate. Dacă ar fi conceput-o în termeni de contingenţă – pentru a se diferenţia astfel de proiectul hegelian – atunci ar fi trebuit să dea seamă automat şi de criteriul (şi, deci, de raţionalitatea) pe baza căruia a determinat această contingenţă. În acest fel însă, Heidegger ar fi făcut în mod implicit uz de principiul raţiunii. Tocmai de aceea, el va menţine exigenţa necesităţii în istoria filosofiei, dar nu va conferi acestei necesităţi un caracter logic, ci, dimpotrivă, o origine acoperită de mister: lipsită de provenienţă şi de destinaţie, ea se prezintă ca *trimitere (Geschick des Geschichtes*). Numai o astfel de defmitivă renunţare la principiul identităţii dintre istorie şi raţiune se poate opune doctrinei adevărului-corespondenţă şi poate legitima teoria adevărului ca ieşire din starea de ascundere.

Cu toate acestea, mai importantă pentru înţelegerea lui Heidegger ne pare nu constatarea efectivă a acestei diferenţieri a lui faţă de Hegel în problema raportului dintre real şi raţional, ci motivaţia ei.

Aparent, atât raţionalismul hegelian, cât şi «i-raţionalismul» heideggerian pornesc de la o întrebare subiacentă, esenţialmente dogmatică, şi anume: este sau nu principiul raţiunii înscris în istorie? Or, considerată din acest punct de vedere, antinomia dintre cei doi autori

s-ar construi în jurul unei presupoziţii lipsite de sens, care, în plus, operează un fel de reificare a raţiunii. De fapt, principiul raţiunii este doar un principiu metodologic, iar în acest sens, problema dacă raţionalul aparţine sau nu realului nici măcar nu poate fi o problemă pertinentă.

Întrebarea care ar trebui adresată istoriei depăşeşte de fapt antinomia hegelian-heideggeriană astfel caracterizată şi vizează nu o stare de fapt, ci evaluarea unei proceduri: în ce măsură reuşeşte interpretul să confere – prin intermediul principiului raţiunii – inteligibilitate fenomenelor cu care istoria ne determină să ne confruntăm? În acest fel, problema nu ar fi aceea de a acorda raţiunii o valabilitate universală, ci de a o face aplicabilă la condiţiile de temporalitate finită ale existenţei omeneşti.

Tocmai acest lucru ne determină să afirmăm că miza divergenţei dintre Hegel şi Heidegger nici măcar nu rezidă în problema identităţii dintre real şi raţional. Pentru Hegel, raţionalitatea constituie garanţia comprehensibilităţii realului. În cazul lui Heidegger, respingerea identităţii dintre real şi raţional echivalează cu o resemnificare a statutului raţionalităţii: el nu numai că ignoră statutul metodologic al raţiunii, dar pur şi simplu îl invalidează. Numai în acest fel, el poate propune de fapt un alt tip de inteligibilitate a istoriei şi fiinţei, o inteligibilitate non-raţională.

Reintegrând această remarcă în cadrul paralelei dintre Kant şi Heidegger, dobândim o nouă coordonată capabilă să dea seamă de sensul proiectului heideggerian de interpretare a *Criticii raţiunii pure*.

Proiectul criticist se formulează într-un context epistemologic şi metafizic în care cunoaşterea omenească se obiectivează prin recunoaşterea unei raţiuni legislatoare şi, în acelaşi timp, finite.

Proiectul filosofic heideggerian, şi deci şi lectura fenomenologică a criticismului plasează criticismul într-un cadru transcendental diferit: acela al unui alt tip de inteligibilitate (non-raţională, mai exact, fenomenală) care să facă posibilă cunoaşterea de tip ontic, eliberând «înţelegerea fiinţei» din dihotomia real/raţional.

Prin urmare, critica heideggeriană a raţionalităţii moderne – proiect în care este cuprinsă şi tentativa de interpretare a criticismului, sub dublul său aspect: apropierea fenomenologică a criticismului, prin prisma metafizicii finitudinii (originată în *Sein und Zeit*), cât şi deconstrucţia ulterioară a modelului subiectivist kantian – se întemeiază într-un proiect de reformulare a principiului inteligibilităţii fiinţei şi într-un nou tip de explicitare, fenomenologică, a subiectivităţii.

Care este sensul acestui nou principiu de inteligibilitate, care sunt premisele sale teoretice, precum şi consecinţele sale metodologice?

Tema «diferenţei ontologice»

Am spus mai sus că termenul fenomenologic de subiectivitate se deosebeşte de conceptul tradiţional în primul rând prin aceea că el nu mai desemnează un subiect lipsit de lume. «Mundaneitatea» constituie trăsătura prin care şi în vederea căreia *Dasein*-ul există: adică se manifestă ca fiinţare care, prin chiar modul său de a fi, a) este întotdeauna condiţie de posibilitate pentru el însuşi[24] şi b) se raportează întotdeauna la fiinţă în virtutea unui anumit tip de înţelegere, care constituie propriul relaţiei dintre el şi fiinţă, adică a modului său de a fi fiinţa[25].

Ceea ce ţine în mod esenţial de constituţia *a priori* a *Dasein*-ului este deci faptul-de-a-fi-în-lume. Ca şi la Kant, acest *a priori* este subiectiv[26], dar, în cazul lui Heidegger, deşi aprioricul este subiectiv în sensul că aparţine *Dasein*-ului, el nu are totuşi nimic de-a face cu vreo determinaţie prealabilă a unui subiect lipsit de lume.

Faptul-de-a-fi propriu *Dasein*-ului este independent de alte entităţi/fiinţări, dar nu în sensul că el s-ar **manifesta** înaintea, în absenţa şi, deci, independent de fiinţarea intramundană şi de celelalte fiinţări de tipul *Dasein*-ului. *Dasein*-ul este în lume şi în acelaşi timp este *a priori*: ca fapt-de-a-fi-în-lume, el este o structură unitară (un întreg) anterioară părţilor sale:

«Expresia compusă „faptul-de-a-fi-în-lume“ indică deja, prin chiar felul în care a fost construită, că aici este avut în vedere un fenomen *unitar*. Acest dat primordial trebuie văzut în întregul lui. Faptul că el nu poate fi desfăcut în componentele care să poată fi puse apoi laolaltă nu exclude o varietate de momente structurale constitutive ale acestei alcătuiri»[27].

Acest mod de a caracteriza faptul-de-a-fi-în-lume ca fenomen unitar, constituit din momente diferite, care nu pot fi însă separate, aminteşte de teoria părţilor şi întregului din a şasea *Cercetare logică* a lui Husserl. Se ştie că Heidegger a fost foarte influenţat de această cercetare, mai ales de prima variantă a acesteia, instrumentele teoretice pe care ea i le-a furnizat constituindu-se în coordonate metodologice ale gândirii lui[28]. Întregul nu este un compus rezultat din alăturarea părţilor, ci este un dat primar constituit din momente non-independente (idee valabilă de asemenea şi pentru analiza heideggeriană a unităţii originare a structurii grijii ca mod propriu de a fi al *Dasein*-ului, sau pentru fenomenul temporalităţii ca unitate originar ek-statică). Dat fiind că *a priori*-ul este un întreg, rezultă că aprioricitatea însăşi care se constituie în condiţie de posibilitate a fiinţării trebuie înțeleasă prin prisma acestei teorii husserliene a părţilor şi a întregului.

Tematizarea acestei structuri originare a faptului-de-a-fi, mediată de prealabila investigare a faptului-de-a-fi-propriu *Dasein*-ului, care întreţine – prin modul său de a fi – o relaţie de înţelegere privilegiată cu sensul fiinţei, impune un nou model de inteligibilitate, care să poată da seamă de sensul fiinţei fără a o reduce pe aceasta la statutul de simplă determinaţie (fie ea generală) a fiinţării şi fără a-i conferi o conotaţie exclusiv logic-teologică.

Miza acestui model de inteligibilitate constă în revelarea diferenţei dintre fiinţă şi fiinţare şi reactualizarea de fapt a problemei aristoteliciene a multiplelor sensuri ale fiinţei. Astfel, tematizarea unor accepţiuni diferite ale fiinţei răspunde unor tipuri diferite de aprehendare a «ceea ce este».

Fiinţa nu survine numai prin intermediul judecăţii, ci în mod originar prin donaţie, printr-o cunoaştere de tip intuitiv. Modelul

predicativ al gândirii este estompat în fenomenologia heideggeriană de modelul intuitiv.

Dar, chiar şi la nivel intuitiv există o diferenţă între modul în care aprehendăm obiectele reale şi modul în care aprehendăm obiectele ideale. În limbaj husserlian, există intuiţii senzoriale, al căror corelat sunt obiectivităţile reale (entităţi spaţio-temporale, date prin percepţie) şi intuiţii categoriale, al căror corelat sunt obiectivităţile ideale (entităţi ce nu posedă proprietăţi spaţio-temporale şi deci nu pot fi sesizate perceptual). Caracterul real sau ideal al obiectelor nu împlineşte, nici nu diminuează, obiectivitatea acestora.

Or, Heidegger, preluând această distincţie de la Husserl, va explica diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare prin intermediul modului diferit în care le putem aprehenda: fiinţa este ideal obiectivă, în timp ce fiinţarea este real obiectivă[29]. Esenţial însă este faptul că nici una nu este construcţia celeilalte. În acest fel, fenomenologia reuşeşte să ocolească atât capcana idealistă (care constă în afirmarea aprioricităţii obiectelor ideale în raport cu obiectele reale, ceea ce le conferă primelor statutul de cauză a celor din urmă), cât şi pe cea realistă (care acordă prioritate obiectelor reale şi teoretizează producerea idealului prin generalizare şi inducţie). Pentru Heidegger, prioritatea obiectivităţii ideale asupra obiectivităţii de tip real este de tipul priorităţii întregului asupra momentelor sale, adică ea presupune manifestarea efectivă a fiinţării. În acest fel, fiinţa nu apare independent de fiinţări. Mai mult, atunci când se manifestă, ea se manifestă ca ceea ce apare, ca orizont în care survine fiinţarea, deci ea este condiţie de posibilitate a fiinţării.

Prin urmare, cunoaşterea nu poate apărea ca un act de constituire, în sensul de producere, de construcţie (a fiinţei de către fiinţare sau invers), ci ca act de dezvăluire: ieşire din starea de ascundere a sensului/adevărului fiinţei ca deschidere în care survine fiinţarea.

Înţelegerea fiinţei, proprie *Dasein*-ului, este de tipul intuiţiei categoriale. Ea nu are un caracter creativ, nu construieşte ceva de la sine, ci lasă să survină sensul fiinţei prin comportamentul dezvăluitor al existenţei ca fapt-de-a-fi-în-lume.

Pentru o înţelegere comparativă a sensului conceptului de cunoaştere aşa cum intervine în gândirea kantiană, pe de o parte, şi în gândirea heideggeriană, pe de altă parte, ar trebui să evităm orice confuzie ce ar putea interveni din cauza paronimiei termenului de «categorial». Comentând textul husserlian al *Cercetărilor logice*, în *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*[30], Heidegger caracterizează prin acest termen o intuiţie orientată către un obiect ideal (spre a o deosebi de modul în care sunt aprehendate entităţile reale). În schimb, la Kant, acelaşi termen trimite la ideea de categorie, adică de concept pur al intelectului, caracterizând astfel nu intuiţia, ci gândirea. Prin concepte pure putem gândi ceva, dar acel ceva nu poate fi fenomen, adică obiect al experienţei posibile (entitate spaţio-temporală); categoria nu ne oferă în sine nici o cunoaştere.

Prin urmare, cunoaşterea ontologică răspunde la Heidegger modelului intuiţiei de tip categorial. Corelatul acestui act de intuire categorială nu este produs de către subiect (după cum de fapt nici corelatul intuiţiei senzoriale), ci cel mult dezvăluit prin modul de a fi al *Dasein*-ului.

Înţelegem în acest fel de ce atât prioritatea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume în raport cu fiinţările intramundane, cât şi prioritatea fiinţei în raport cu Dasein-ul (prioritate tematizată după anii '30) este o condiţie transcendentală, dar nu în sensul producerii, ci în sensul dezvăluirii domeniului ontic:

> «Felul în care fiinţa şi structurile fiinţei sunt întâlnite în modul fenomenului...»[31].

Cele două concepte ale cunoaşterii

Făcând o succintă schematizare, se poate spune că Heidegger, ca de altfel şi Kant, au operat o resemnificare a raportului dintre real şi raţional. Numai că sensul acestor resemnificări nu poate fi revelat printr-o simplă raportare a lui Heidegger la Kant şi a lui Kant la Heidegger, ci în primul rând printr-o replasare a acestei dihotomii în contextul problematic specific fiecăruia dintre cei doi gânditori.

Astfel, Heidegger pune sub semnul întrebării «raţionalitatea modernă», în măsura în care propune abolirea dihotomiei real/raţional. În schimb, tematizează întrebarea referitoare la fiinţă (*Seinsfrage*), pornind de la determinarea tipurilor concrete de raportare la modurile de a fi a ceea ce este. Raportului real/raţional i se substituie o gândire a relaţiei dintre existenţă (*Dasein*) şi fiinţă (adevărul fiinţei).

În acest fel, conceptul heideggerian de cunoaştere nu desemnează nici actul de reflectare (reprezentare) a realului, nici activitatea de producere raţională a acestuia. El răspunde acestei problematici a dezvăluirii sensului (adevărului fiinţei).

Cunoaşterea nu este contemplaţie, nici construcţie, ci dezvăluire.

Dimpotrivă, la Kant, «realul» este oarecum neutralizat. Deşi este prezent în sistem ca instanţă-reper (lucru-în-sine), el nu poate fi totuşi interiorizat (altfel spus, complet asimilat) de actul cunoaşterii. Cunoaşterea omenească nu poate fi o cunoaştere a lucrului-în-sine, ci doar o cunoaştere a fenomenului, întrucât intuiţia sensibilă (omenească) circumscrie domeniul fenomenalului, nu pe acela al numenalului.

Tocmai de aceea, cunoaşterea înseamnă nu doar reflectare la nivel inteligibil a ceea ce este la nivel real, ci construcţie, adică sinteză conceptuală a ceea ce este dat prin intermediul formelor sensibilităţii pure. Nu putem cunoaşte decât ceea ce poate deveni obiect al experienţei.

Într-adevăr, pentru Kant, realul se legitimează prin raţional, dar nu realul ca lucru-în-sine, ci realul ca fenomen, ca totalitate a experienţei posibile. Conceptul kantian al cunoaşterii este unul constructiv[32], în sensul în care fenomenalul însuşi apare nu ca dat, ci ca sinteză, ca rezultat obiectiv al determinării datului sensibil prin intermediul structurilor *a priori* (intuitive şi conceptuale deopotrivă) ale subiectului cunoaşterii.

Atât Heidegger, cât şi Kant resping conceptul contemplativ al cunoaşterii. Dacă însă pentru primul cunoaşterea ontologică constă într-o intuiţie de tip categorial (comportamentul *Dasein*-ului apare ca

«deschidere» prin care se manifestă sensul ființei), pentru cel de-al doilea, cunoașterea sintetică *a priori* este sinteză a intuițiilor pure (sensibile) și a categoriilor (sensul revoluției coperniciene în filosofia transcendentală anulează pasivitatea subiectului în raport cu obiectul).

Cunoaștere și finitudine: rațiunea între transformare și deconstrucție

Înainte de a o putea considera teorie a finitudinii, opera criticistă kantiană este o apologie a raționalității. Să nu uităm că, din punct de vedere ideatic, Kant se află pe deplin plasat sub influența idealurilor iluministe. Critica puterii de cunoaștere omenești nu este o umilă repliere a rațiunii asupra neputințelor sale, ci, dimpotrivă, ea dă seamă de acea supremă poziționare gnoseologică și ontologică a rațiunii, în virtutea căreia aceasta este demnă și capabilă în același timp de a-și evalua în mod just forțele. Rațiunea (privită nu ca facultate particulară de cunoaștere, ci, în sens general, ca putere omenească de cunoaștere) este cea care mediază și constituie semnificația raportului cu lumea. De asemenea, rațiunea este cea care își fixează limitele, adică își autodelimitează puterea de cunoaștere, supunându-se astfel unei critici.

Raportul tradițional de alteritate dintre cele trei regiuni ontologice ale ființei (lume-om-Dumnezeu) este de fapt înlocuit, la nivelul filosofiei transcendentale, de un raport de determinare (cum este posibilă cunoașterea?) a lumii, a omului, a lui Dumnezeu ca obiecte sau, dacă nu, ca idealuri ale cunoașterii. Că actul cunoașterii nu mai echivalează cu o reflectare a realității în sine a acestor instanțe, că el blochează accesul la ipostaza fantomatică a lucrului în sine, pentru a nu restitui decât fenomenalitatea acestor «regiuni ontologice», această situație ne poate într-adevăr tenta să punem (deja retoric) întrebarea în ce măsură rațiunea omenească își dezvăluie astfel neputința sau, dimpotrivă, sfidează constituția arhetipală (în sensul unei cunoașteri arhetipale, originare, care ar aparține ființei perfecte) a lumii,

pentru a determina, defini şi cunoaşte o realitate schiţată după propriile ei legi şi principii? Această alternativă – o raţiune neputincioasă sau, dimpotrivă, o raţiune atotputernică – ne poate ghida către o nouă înţelegere a finitudinii în *Critica raţiunii pure*, o finitudine care nu mai implică pasivitatea raţiunii (limitată, sufocată de factori exteriori ei), ci, dimpotrivă, *activitatea* prin care aceasta se exercită, dar se şi limitează în acelaşi timp.

Mergând pe linia criticii kantiene a raţionalismului, care se concentrează de fapt în *Dialectica transcendentală*, şi a demascării pretenţiilor acestuia din urmă că: a) raţiunea ar fi garantul realităţii; b) ea ar putea şi ar fi îndreptăţită să ofere soluţie tuturor întrebărilor care apar în câmpul cunoaşterii omeneşti (tradiţia raţionalistă consideră psihologia, cosmologia şi teologia raţionale ca fiind deopotrivă domenii-obiect al cercetării de tip teoretic), am putea încerca să schiţăm un nou tablou al semnificaţiilor **raţiunii criticiste** raportându-l, în ultimă instanţă, la semnificaţiile pe care Heidegger, la rândul său, le atribuie sau le retrage acestei noţiuni.

Dialectica transcendentală constituie polemica lui Kant cu raţionalismul: ea este textul fundamental prin care presupoziţiile metafizicii tradiţionale sunt demascate (paralogisme, antinomii, idealul raţiunii pure), iar credinţa într-o posibilă folosire reală a raţiunii, respinsă.

Raţiunea nu are nici un fel de realitate obiectivă (Ideile ei nu sunt constitutive cunoaşterii obiectelor ca obiecte ale experienţei posibile). Principiile ei sunt radical diferite de regulile intelectului (deşi atât unele, cât şi celelalte sunt funcţii de unificare)[33].

În acest fel, pretenţiile **raţiunii raţionaliste** sunt limitate, iar funcţiile raţiunii omeneşti sunt redefinite.

Heidegger avea dreptate să întrevadă dincolo de acest demers kantian semnele subminării Raţiunii şi să-l considere astfel pe Kant precursor al său în actul de critică a raţiunii.

Problematicul interpretării heideggeriene a «criticii criticiste» a raţiunii survine însă, aşa cum am precizat şi în primul capitol, datorită faptului că la Heidegger, subiectivitatea devine critică în măsura

în care ea exprimă toate presupozițiile unei metafizici a reprezentării (rațiunea re-prezintă, adică reflectă, oglindește realul). Or, la Kant, problema criticistă ne plasează încă de la început într-o «metafizică a reprezentării», în măsura în care cunoașterea însăși trebuie să fie – pentru a dobândi validitate obiectivă – reprezentare, adică raportare a unei reprezentări la altă reprezentare (a conceptului la intuiție).

Prin urmare, transformarea rațiunii la Kant trebuie interpretată în funcție de semnificația pe care această rațiune – limitată – continuă să o aibă totuși în raport cu experiența. Rațiunea face posibilă Ideea unei totalități sistematice a experienței.

Acesta este punctul în care se strecoară ambiguitățile.

Heidegger a fost sedus (inițial) de corelarea activității intelectului cu datul intuitiv al sensibilității. Gândirea receptivă a constituit, în viziunea sa, semnul acelei fenomenologii kantiene *in nuce*, pe care mai târziu o va respinge, de altfel, el însuși: fenomenologie a «obiectivității obiectului» pornind de la «subiectivitatea subiectului». Tocmai de aceea, interpretarea fenomenologică a *Criticii* din *Kantbuch* se axează pe problema finitudinii *Dasein*-ului: receptivitatea, pasivitatea *Dasein*-ului (subiectului) în raport cu Ființa care se «dă» prin intuiție au constituit pentru Heidegger elementele de forță ale criticismului.

Evident, există elemente care contrazic însă această imagine fenomenologizată a subiectului kantian.

Mai întâi de toate, denominațiile *Dasein*, «subiect», rațiune, constituie o sursă de ambiguitate în măsura în care ele nu se întâlnesc la ambii gânditori (*Dasein*), iar acolo unde se întâlnesc (subiect, rațiune), nu se referă la același lucru. Semnificațiile fiind diferite, înseamnă că și decupajele conceptuale și problematice sunt diferite.

Astfel, Heidegger denunță supremația rațiunii în gândirea occidentală modernă, în vederea prezentării unui mod de a fi propriu omului definit prin deschiderea către lume și către *Sein*. În acest sens, el pune în evidență facticitatea și finitudinea modului de a fi al omului: pasivitatea sa, definită prin aceea că *Dasein*-ul este deschiderea în care irumpe Ființa.

Contrar a ceea ce s-ar putea impune ca o evidenţă înşelătoare, critica filosofiei tradiţionale operată de Kant, a cărei intenţie este subminarea pretenţiilor excesive ale raţiunii raţionaliste şi al cărei efect este redimensionarea rolului acesteia în cunoaşterea omenească, nu a pus în evidenţă o raţiune mai «slabă», ci dimpotrivă, una mai puternică: altfel spus, nu o raţiune pasivă, ci una activă. Ideea lui Kant este aceea că raţiunea nu poate fi o oglindă a realităţii (cum pretindeau raţionaliştii), tocmai pentru că acest real («experienţa posibilă») este, ca obiect al cunoaşterii, un rezultat al sintezei şi unificării datului intuitiv nemijlocit, prin intermediul conceptelor, sub principii ale intelectului şi, mai apoi, al sistematizării principiilor sub reguli ale raţiunii.

Limitând, deci, raţiunea, Kant reuşeşte să o prezinte ca o facultate distinctă – prin scopuri şi tip de funcţionare – de intelect. Dacă ea dă greş acolo unde intelectul reuşeşte, este tocmai pentru că îşi asumă de fapt pretenţiile intelectului într-o zonă în care puterea omenească de cunoaştere încetează să mai fie funcţională: în afara graniţelor experienţei posibile. Raţiunea nu poate avea o folosire reală, întrucât obiectele ei depăşesc câmpul experienţei posibile: ea este doar un *precept* al unităţii, un efort de a dobândi unitatea şi completitudinea sistematică a cunoaşterii. Acest efort exprimă însă un deziderat, al cărui succes nu este garantat de nimic:

> «Se vede de aici că raţiunea caută în raţionament să reducă marea diversitate a cunoaşterii intelectului la cel mai mic număr de principii (de condiții generale) şi să efectueze astfel unitatea lor cea mai înaltă»[34].

* * *

Analiza noastră referitoare la problema metafizicii la Kant şi Heidegger şi-a ales drept puncte de reper: *Kant şi problema metafizicii* şi *Critica raţiunii pure*.

Într-o oarecare măsura, *Kantbuch* reprezintă însă atât o reluare a problematicii din *Fiinţă şi timp*, cât şi o pre-luare a problematicii din *Critică*.

Prin *Fiinţă şi timp,* Heidegger realizează joncţiunea a două curente[35]: ontologia clasică (prin exigenţa întoarcerii la întrebarea fundamentală a metafizicii) şi gândirea fenomenologică (în sensul că întrebarea referitoare la sensul fiinţei nu este pusă în mod direct, ci este mediată de răspunsul la întrebarea cine pune întrebarea, adică pentru cine problema sensului fiinţei se prezintă ca întrebare, alfel spus, de explicitarea poziţiei din care este vizată înţelegerea fiinţei). Tocmai de aceea, problema metafizică a fiinţei presupune mai întâi de toate – din punct de vedere fenomenologic – o analitică a *Dasein*-ului.

Miza lucrării *Fiinţă şi timp* se defineşte deci în orizontul fenomenologic al ontologiei. Acest orizont este jalonat de două exigenţe: cea a ontologiei clasice şi cea a ontologiei fundamentale. Căci, dacă prima se ocupă de problema fiinţei fiinţării (deşi, susţine Heidegger, nu reuşeşte decât să ocolească şi să cufunde şi mai mult în uitare înţelegerea originară a fiinţei), a doua, în schimb, tematizează întrebarea referitoare la fiinţă prin prisma analiticii *Dasein*-ului (analitica existenţială). Această distincţie este deosebit de importantă, întrucât ea se regăseşte în lectura fenomenologică a *Criticii raţiunii pure*.

Ontologia fundamentală este deci analiză a acestui *Dasein* contingent, finit, istoric şi temporal, pentru care se pune întrebarea referitoare la sensul fiinţei. Problema transcendenţei (expusă în prima parte a acestei lucrări) este esenţială începând chiar din acest punct, în care analiza existenţielă (ontologia fundamentală) înseamnă analiză a acelui tip de fiinţare care nu poate pune întrebarea referitoare la fiinţă decât în virtutea faptului că el este el însuşi deschidere către fiinţă (adică transcendenţă).

Dar ce garantează faptul că înţelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre fiinţă este <u>înţelegere *a* fiinţei</u> şi nu pur subiectivism? Cine este de fapt transcendenţa care conferă originaritate şi autenticitate înţelegerii fiinţei, în ambele sensuri ale acestei sintagme: înţelegere a *Dasein*-ului <u>despre</u> fiinţă, dar şi înţelegere prin care sensul însuşi <u>al</u> fiinţei se oferă, se revelează (*Dasein*-ului)?

Ne reamintim faptul că *Fiinţă şi timp* anunţa încă de la început că temporalitatea este orizontul în care se formulează întrebarea referitoare la sensul fiinţei.

Or, transcendenţa – ieşirea subiectului (*Dasein*-ului) din sine pentru a surprinde sensul fiinţei – nu aparţine subiectului temporal, ci timpului însuşi (ca orizont ek-static). Mai mult, *Dasein*-ul nu este simplu subiect în timp sau, dimpotrivă, raţiune atemporală, ci temporalitate. Temporalitatea devine deci dimensiunea comună în care pot fi gândite atât *Dasein*-ul, cât şi fiinţa.

Or, pentru ca temporalitatea să nu însemne de fapt un simplu pasaj menit să medieze relaţia – dificil de conceput, după cum am remarcat mai sus – între *Dasein* şi fiinţă, pentru ca dificultăţile de interpretare pe care le-a prilejuit *Fiinţă şi timp* să nu favorizeze o viziune existenţială sau antropologică asupra «ontologiei fundamentale»[36], *Kantbuch* va miza de fapt în mod prioritar pe temporalitate, acolo unde *Sein und Zeit* miza pe «înţelegerea» *Dasein*-ului despre fiinţă.

Evident, paradoxul este în acest caz că deşi *Sein und Zeit* anunţă în modul cel mai explicit problematica temporalităţii drept cadru de explicitare a înţelegerii despre fiinţă a *Dasein*-ului, totuşi el se va opri doar la o explicitare a temporalităţii ca structură ontologică existenţială a *Dasein*-ului. Astfel, lucrarea ca atare nu reuşeşte decât să traseze calea, nu şi să atingă scopul:

> «Însă nu e mai puţin adevărat că evidenţierea constituţiei de fiinţă a *Dasein*-ului rămâne *doar o cale*. Căci scopul este elaborarea întrebării în genere privitoare la fiinţă»[37].

(Nu numai că *Fiinţă şi timp* este tematizarea unei întrebări, dar ea chiar se încheie printr-o întrebare, care – în mod ciudat – interoghează posibilitatea însăşi a ceea ce fusese declarat drept scop al lucrării[38]).

Dimpotrivă, fără să-şi raporteze încă de la început intenţia – adică explicitarea *Criticii raţiunii pure* ca ontologie fundamentală – la problema temporalităţii, *Kantbuch* va ajunge însă să definească temporalitatea originară ca fundament al reîntemeierii kantiene a metafizicii (*Kants Grundlegung der Metaphysik*):

«Kants Grundlegung der Metaphysik fragt nach dem Grunde der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Der Grund, auf den sie stößt, ist die transzendentale Einbildungskraft. (...) Die Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel (...) führte von selbst in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück: zur ursprünglichen Zeit»[39].

Altfel spus, ecuaţia în *Fiinţă şi timp* ar fi următoarea: **temeiul** întrebării referitoare la sensul fiinţei se află în înţelegerea pre-ontologică pe care *Dasein*-ul o are despre fiinţă. Mai departe, **temeiul** acestei înţelegeri este temporalitatea:

«*Cum este în genere cu putinţă o înţelegere ca aceea a* Dasein*-ului, capabilă să deschidă şi să facă accesibilă fiinţa*? Poate oare această întrebare să îşi obţină răspunsul prin recurs la *constituţia originară de fiinţă* a Dasein-ului capabil să înţeleagă fiinţa? Constituţia existenţial-ontologică a integralităţii *Dasein*-ului îşi are temeiul în temporalitate»[40].

Prin urmare, temporalitatea explică înţelegerea pe care *Dasein*-ul[41] o are despre fiinţă, dar ea nu explică încă sensul fiinţei.

Pasul pe care îl face *Kantbuch* este de a arăta – prin acest dialog deschis cu textul lui Kant – că analiza *Dasein*-ului (ontologia fundamentală), a acestui *Dasein* ce posedă deja o înţelegere a sensului fiinţei, pune în evidenţă temporalitatea însăşi ca sens al fiinţei.

Cum se întâmplă acest lucru?

1. *Critica raţiunii pure* ar fi – după Heidegger – ontologie fundamentală.

2. Ontologia fundamentală dă seamă, ca analitică existenţială a *Dasein*-ului sau analitică a finitudinii existenţei umane, de înţelegerea ontologică (înţelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre fiinţă).

3. Timpul originar se dovedeşte a fi temeiul posibilităţii unităţii esenţiale a cunoaşterii ontologice (KM, § 35).

4. Prin urmare, cunoaşterea ontologică dezvăluie sensul fiinţei ca timp.

Astfel, din punct de vedere problematic, *Kantbuch* pare a fi o lucrare mai matură decât *Sein und Zeit*, în măsura în care, desfăşurându-se în acelaşi câmp tematic (al ontologiei fundamentale), ea reuşeşte să anticipeze schimbarea anilor '30 (*das Kehre*): arătând că înţelegerea pe care o posedă *Dasein*-ul este desfăşurare a sensului fiinţei ca timp, ea pregăteşte abandonarea *ontologiei fundamentale* în favoarea *gândirii fiinţei*.

NOTE

1. Heidegger, M. – *Überwindung der Metaphysik* (1936 – 1946), în *Vorträge und Aufsätze,* V. Klostermann, Frankfurt, 2000; de asemenea, *Zur Seinsfrage,* 1956.

2. SZ, p. 22; FT, p. 31.

3. KM, § 1, p. 6 (p. 67 ef).

4. Heidegger, M. – *Introducere în metafizică,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 31.

5. SZ, p. 7; FT, p. 13.

6. SZ, p. 8; FT, p. 13.

7. Heidegger, M. – *Repere pe drumul gândirii, Scrisoare către umanism,* p. 305.

8. Ibidem, p. 312.

9. Ibidem, p. 306.

10. Θeverenget, Einer – *Seeing and Self. Heidegger on Subjectivity,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998, *Introducere.*

11. «Dar fiinţa-în-deschis fiinţează ca fiind „aruncată". Ea fiinţează în aruncarea efectuată de fiinţă, aceasta având natura destinului care dă destinaţii (als des schickend Geschicklichen)» – *Scrisoare,* p. 309.

12. Ibidem, p. 309.

13. Ibidem, p. 311.

14. Ibidem, p. 312.

15. Haar, M. – *La fracture de l'histoire,* Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

16. Heidegger, M. – *Introducere la «Ce este metafizica»,* p. 357.

17. Heidegger, M. – *Despre esenţa adevărului,* în *Repere pe drumul gândirii,* p. 148.

18. *Scrisoare...*: p. 191 şi apoi: «Din respectarea limitelor care-i sunt impuse gândirii ca gândire de către adevărul fiinţei, adică de către acel ceva ce se oferă pe sine gândirii ca ceea ce urmează să fie gândit» – p. 331; – ideea ar putea fi aceea că fiinţa dictează gândirii ceea ce aceasta ar avea de gândit.

19. *Despre esenţa adevărului,* p. 148: «Însă în măsura în care libertatea ecsistentă, privită ca esenţă a adevărului, nu este o însuşire a omului, ci omul ecsistă numai ca posesiune a acestei libertăţi...».

20. Ibidem, p. 150.

21. Este totuna «a gândi» şi «a fi».

22. Heidegger, M. – *Principiul identităţii,* Crater, Bucureşti, 1991, p. 11.

23. În traducerea românească de la Ed. Crater (Dan-Ovidiu Totescu), termenul *Er-eignis* este tălmăcit prin sintagma: dobândire-conferire a Propriului.

24. «*Dasein*-ului care există îi aparţine faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu ca o condiţie a posibilităţii autenticităţii şi neautenticităţii» (SZ, p. 53; FT, p. 71).

25. «*Dasein*-ul este apoi fiinţarea care, înţelegându-se în fiinţa sa, se raportează la această fiinţă» (SZ, p. 53; FT, p. 71).

26. SZ, p. 110; FT, p. 151.

27. Ibidem, p. 53; FT, p. 71.

28. Ibidem, p. 38; FT, p. 50.

29. Heidegger, M. – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe*, 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

30. GA 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

31. SZ, p. 36; FT, p. 48.

32. A se vedea cap. *Problema subiectivităţii la Kant*.

33. Ceea ce le diferenţiază este, desigur, tipul de unitate care le corespunde: intelectul asigură unitatea fenomenelor prin intermediul regulilor; raţiunea asigură unitatea regulilor intelectului prin intermediul principiilor). Prin urmare, raţiunea nu se aplică niciodată direct experienţei şi obiectelor acesteia, ci intelectului, pentru a conferi o unitate prin concepte diversului cunoştinţelor acestuia (CRP, p. 276 Iri; p. 285 EŞ; A302/B 359; p. 334 AR; de asemenea, şi la p. 485 Iri; p. 506 EŞ; A644/B672; p. 560 - 561).

34. CRP, p. 278 Iri; p. 278 EŞ; A305/B361; p. 336 AR.

35. Rivelaygue, Jacques – *Leçons de métaphysique allemande*, vol. II, Grasset, 1992.

36. După cum i-au reproşat lui Heidegger mai întâi Husserl, apoi Sartre.

37. SZ, p. 436; FT, p. 575.

38. SZ, p. 1; FT, p. 1: «Interpretarea *timpului* ca orizont posibil al oricărei înţelegeri a fiinţei în genere reprezintă scopul ei provizoriu»; precum şi SZ, p. 437; FT, p. 576, ultima frază a cărţii: «Se arată oare *timpul* însuşi ca orizont al *fiinţei*?»

39. KM, § 35, p. 187; p. 250 ef: «Instaurarea kantiană a fundamentului metafizicii cercetează temeiul posibilităţii înseşi a unităţii esenţiale a cunoaşterii ontologice. Fundamentul la care ea ajunge este imaginaţia transcendentală (...) Explicitarea imaginaţiei transcendentale ca rădăcină (...) conduce în mod natural înspre punctul de înrădăcinare al acestei rădăcini înseşi: înspre timpul originar».

40. SZ, p. 437; FT, p. 576.

41. Tocmai de aceea, ea mărturiseşte că nu a făcut nimic altceva decât să determine calea, adică evidenţierea constituţiei fiinţei Dasein-ului.

Capitolul V

PROBLEMA SCHEMATISMULUI

Secţiunea I

TEORIA KANTIANĂ A SCHEMATISMULUI TRANSCENDENTAL

În ciuda dimensiunilor sale reduse, capitolul despre schematism reprezintă terenul unor interpretări cât se poate de diverse. Menit să răspundă unei întrebări esenţiale în economia problematicii cunoaşterii pe care o lansează *Critica*, şi anume problemei modului în care devine posibilă unitatea dintre intuiţie şi concept, adică a modului în care categoriile pure ale intelectului se aplică diversului intuiţiei pentru a constitui obiectul cunoaşterii (experienţa posibilă) – acest fragment a fost când condamnat, când considerat nucleul teoretic al *Criticii raţiunii pure*[1].

Desigur, maniera în care el formulează şi încearcă să rezolve problema unităţii dintre sensibilitate şi spontaneitate în cadrul cunoaşterii este inedită, în sensul că autorul *Criticii* se plasează deliberat pe poziţii teoretice diferite de cele împărtăşite în metafizica epocii. Nu trebuie din acest punct de vedere decât să facem referinţă la tradiţia leibniziană, în cadrul căreia distincţia dintre concept şi intuiţie exprimă o diferenţă ce ţine de o simplă gradaţie de claritate. Enunţarea criteriului clarităţii în miezul problemei cunoaşterii trimite, la rândul său, la o cercetare de tip cartezian. Apare astfel evident

faptul că Leibniz judecă încă autenticitatea cunoaşterii în funcţie de acest criteriu, depăşind însă oarecum spiritul exclusivist al lui Descartes, altfel spus, acceptând să includă sub denominaţia «cunoaştere» nu numai reprezentările clare şi distincte (conceptele), ci şi reprezentările de tip intuitiv. Intuiţia rămâne însă pentru el doar o reprezentare confuză, adică ea este conceptul confuz al obiectului.

Kant va resemnifica total această distincţie, înlocuind viziunea gradualistă a lui Leibniz printr-o viziune funcţională. Altfel spus, distincţia dintre concept şi intuiţie nu mai ţine de o diferenţă de claritate a reprezentării[2], ci de faptul că avem de-a face cu două tipuri de reprezentări care au origine diferită şi îndeplinesc funcţii diferite în actul cunoaşterii. Necesitatea de a defini un principiu al unităţii lor, cerinţă care constituie esenţa *deducţiei transcendentale* şi a capitolului despre *schematism,* răspunde tocmai acestei intenţii de a explica conlucrarea a două funcţii eminamente eterogene.

Această viziune a diferenţei funcţionale dintre concept şi intuiţie se impune în prima *Critică* cu cea mai mare evidenţă, astfel încât argumentaţia kantiană nu este nici un moment ghidată de intenţia de a justifica această diferenţă (ea fiind considerată ca o evidenţă), ci doar de întrebarea cum este ea depăşită în vederea unificării diverselor reprezentări într-o cunoaştere.

Deja *Disertaţia* din 1770 încearcă să răspundă unor îndoieli pe care Kant le resimte în raport cu tradiţia wolfiană şi leibniziană, în care de altfel se încadrează – din punct de vedere universitar, Kant va folosi întotdeauna, în cursurile sale, manualele de filosofie ale lui Wolf – în mod perfect. Cu toate acestea, la nivelul propriei sale filosofii, el va începe să respingă treptat ideile de bază ale variantei dogmatice şi conceptuale ale metafizicii acestora, şi anume ideea că:

- adevărurile fundamentale ale ştiinţei (fie ea fizică) se deduc din ontologie;
- adevărurile de fapt se resorb în adevărurile raţionale;
- lumea inteligibilă este principiul lumii sensibile.

Chiar titlul acestei lucrări din 1770 dă seamă de fundamentala schimbare de perspectivă[3] pe care Kant o adoptă în analiza relaţiei

dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă: *De mundis sensibilis atque intelligibilis et principiis*. Prin urmare, punctul de plecare este chiar această recunoaştere a faptului că lumea sensibilă şi cea inteligibilă posedă forme şi principii diferite, iar preocuparea esenţială se construieşte în jurul necesităţii de a determina aceste principii.

Concluzia păstrează ecouri platonice: există o lume sensibilă care are propria sa formă şi propriile ei principii, iar ea implică existenţa unei lumi inteligibile (o lume a *numenelor*). Miza esenţială a acestei concluzii însă (cât de diferită va fi perspectiva din *Critică*!) rezidă în acest prim pas de diferenţiere a-funcţională a celor două nivele: lumea sensibilă nu mai este o simplă copie a lumii inteligibile, diferenţa dintre ele nu mai este aceea dintre clar şi obscur, distinct şi confuz[4].

Este de înţeles de ce, pe acest fond teoretic, care începe să se facă vizibil încă din 1770, problema raportului dintre intuiţie şi concept – reformulată de Heidegger în acord cu pretenţia unei subordonări a spontaneităţii în raport cu sensibilitatea – capătă o complexitate greu de ignorat (cu atât mai mult cu cât ea a făcut obiectul celebrei dispute de la Davos, din 1929, dintre interpretarea fenomenologică a lui Heidegger şi cea neokantiană, a lui Cassirer).

Privit însă din punctul de vedere al unei distincţii pe care am numit-o mai sus funcţională, disputa dintre Heidegger şi Şcoala neokantiană pare a produce o simplă regresie problematică, dat fiind că ceea ce Kant surmontează prin *Critică* este tocmai ideea unei gradualităţi în ordinea importanţei. Două funcţii nu pot fi şi nu pot rămâne diferite decât atâta vreme cât nici una nu se lasă resorbită de cealaltă.

Revenind la deplasarea problematică pe care am surprins-o între textul din 1770 şi textul *Criticii* din 1781/1787, ni se pare de cuviinţă să amintim, pentru a întări forţa argumentului, analiza pe care Kant o va face raportului dintre receptivitate şi spontaneitate într-o lucrare din anul 1793, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizs und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat*, lucrare care din multe puncte de vedere ne pare a fi o reluare deosebit de explicită a unor teze majore din *Critică*.

Această lucrare de proporţii restrânse este deosebit de semnificativă ca indiciu al tipului de raportare filosofică pe care Kant o statorniceşte cu tradiţia metafizică, mai exact spus, cu principiile acesteia. Este vorba de:

- principiul contradicţiei, preluat de gândirea metafizică de la Aristotel. Or, în *Critica raţiunii pure,* Kant relativizează acest principiu restrângându-i aria de valabilitate la judecăţile analitice şi conferindu-i astfel o valoare ce ţine exclusiv de domeniul logicii;
- principiul raţiunii suficiente, formulat de Leibniz (principiu al existenţei lucrurilor în opoziţie cu simpla lor posibilitate după concepte);
- principiul leibnizian al distincţiei dintre reprezentările clare şi obscure.

Referitor la modul în care Kant îşi susţine poziţia teoretică faţă de acest ultim principiu, evidenţiem critica pe care, în aceeaşi lucrare, o face principiului indiscernabililor, într-un capitol care, după titlu, ne aminteşte problematica raportului concept/intuiţie şi a *deducţiei transcendentale: Von der Trüglichkeit der Versuche, den Verstandesbegriffen auch ohne Sinnlichkeit objektive Realität zuzugestehen.* Reluând definiţia pe care Leibniz a dat-o acestui principiu, Kant observă că, privind din perspectiva exclusivă a conceptelor intelectului, două lucruri care sunt absolut identice din punct de vedere al tuturor determinaţiilor lor interne (calitate şi cantitate) sunt numeric identice (adică reprezintă unul şi acelaşi lucru). Mai departe însă, Kant observă că acest principiu este contradictoriu şi chiar imposibil: potrivit exemplului său, o picătură de apă nu împiedică cu nimic existenţa într-un alt loc a unei alte picături de apă identice cu prima din punct de vedere cantitativ şi calitativ. Evident că ar fi absurd să tragem de aici concluzia că cele două picături sunt identice numeric[5]. De unde şi concluzia care soluţionează dificultatea, dând expresie problematicii raportului intelect/sensibilitate şi creând premisele soluţionării ei: pentru a putea fi cunoscute, lucrurile aflate în spaţiu trebuie reprezentate nu numai ca lucruri în sine, potrivit simplelor concepte ale intelectului, ci şi ca fenomene, ţinând cont de intuiţia sensibilă în care acestea ne sunt date.

Prin urmare, această poziţie critică a lui Kant faţă de principiul indiscernabililor valorizează funcţional contribuţia intuiţiei la determinarea fenomenului ca obiect al cunoaşterii şi conferă acestui tip de reprezentare un rol bine determinat în raport cu categoriile pure ale intelectului. Este primul pas care va conduce spre necesitatea de a demonstra că, lipsite de diversul intuiţiei sensibile, conceptele pure ale intelectului îşi pierd obiectivitatea şi rămân simple forme goale (deducţia transcendentală).

Raportarea critică a lui Kant la principiile metafizice tradiţionale ne permite să determinăm mai clar miza sa teoretică, adică problemele în raport cu care demersul transcendental al *Criticii raţiunii pure* trebuie şi poate fi evaluat.

În varianta dogmatică, metafizica apare ca ştiinţă a suprasensibilului. Potrivit definiţiei sale scolastice, «metafizica reprezintă sistemul tuturor principiilor cunoaşterii prin conceptele raţiunii pure teoretice sau, altfel spus, sistemul raţiunii pure teoretice»[6]. De altfel, în aceeaşi lucrare, Kant atrage atenţia asupra faptului că această disciplină, fiind considerată o ştiinţă a purelor concepte raţionale, a fost în mod fals asemănată cu matematica. Deosebirea dintre ele, care explică şi ceea ce autorul numeşte «eşecul metafizicii», ţine de faptul că, deşi ambele procedează prin concepte ale raţiunii pure, matematica le aplică în câmpul intuiţiei sensibile (ea îşi construieşte concepte în intuiţia sensibilă pură, fiind capabilă astfel să cunoască *a priori* obiectele sale), iar metafizica le aplică la domeniul suprasensibil, zădărnicind astfel posibilitatea oricărei cunoaşteri. Această nefastă identificare operată în mod necritic între demersurile celor două ştiinţe îl determină pe Kant să propună drept contraparte a metafizicii în sens tradiţional o ştiinţă a conceptelor pure ale intelectului care îşi află aplicabilitatea în experienţă. Cum conceptul cunoaşterii este inoperant în sensul tradiţional al unei ştiinţe a suprasensibilului (pentru a fi cunoscut un obiect, el trebuie să fie, mai întâi de toate, dat în intuiţia sensibilă), singura folosire legitimă a conceptelor şi principiilor intelectului este în vederea experienţei. Numită filosofie transcendentală, ontologia, această «parte a metafizicii» constituie sistemul conceptelor şi al principiilor intelectului doar în măsura în care

acestea se raportează la obiecte ce pot fi date în simţuri şi justificate prin experienţă[7]. Ca filosofie transcendentală, ea se ocupă de condiţiile care fac posibilă cunoaşterea noastră *a priori*.

Dacă însă justificarea necesităţii aplicării conceptelor pure *a priori* la un divers al intuiţiei sensibile a constituit sarcina *Deducţiei*, considerăm că *Schematismul* este dominat în schimb de întrebarea *cum* se realizează această sinteză a două elemente eterogene, altfel spus, cum poate fi determinată prin categorii diversitatea dată în cadrul simţului intern şi extern. Întrebarea, aparent simplă, pare a deveni obscură în contextul acestei ţesături argumentative destul de complexe, care este *Analitica transcendentală*. Şi totuşi, ea se simplifică de îndată ce sesizăm că prin ea transpare una dintre problemele ontologice cele mai spinoase: în versiune originară, problema platoniciană[8] a *participării* (adică a posibilei relaţii dintre inteligibil şi sensibil, dintre domeniul esenţelor eterne şi imuabile şi cel al diversităţii fenomenale înscrise în timp), iar în versiune medievală, problema universaliilor.

Opoziţia Kant – Berkeley. Critica idealismului

Privită din punct de vedere metafizic, se poate spune într-adevăr că schema reactualizează problema raportului dintre unicitatea şi eternitatea ideii pe de-o parte şi diversitatea dată a fenomenelor în timp sau, altfel spus, problema raportului dintre gândire şi timp, pe de altă parte.

Aceasta nu ar fi totuşi decât o simplificare sau, în orice caz, o abordare unilaterală a acestei tematici enigmatice, căreia Kant pare a-i acorda o importanţă deosebită.

Miza ei fundamentală este totuşi de ordin transcendental. Atâta vreme cât conceptele pure nu sunt omogene cu intuiţiile sensibile în genere (mai exact spus, atâta vreme cât ele nu sunt omogene cu intuiţiile empirice, sau, mai explicit, cu datele sensibile – cum se întâmplă în cazul conceptelor empirice), pare legitim să deducem din aceasta că ele nu-şi pot aduce nici o contribuţie reală la constituirea

experienţei posibile. În acest fel însă, categoriile nu ar fi nimic altceva decât simple forme logice lipsite de orice conţinut. Deci, atâta vreme cât nu am demonstra că aceste concepte pure ale intelectului, care nu conţin elemente senzoriale (neputându-se, din acest motiv, raporta la date sensibile pentru a concura la cunoaşterea experienţei), pot fi utilizate prin intermediul imaginaţiei la sintetizarea datului sensibil, întreaga argumentaţie a *Deducţiei transcendentale* ar fi invalidată. Ceea ce ar contrazice, desigur, ultimele fraze ale *Analiticii conceptelor*, care consideră această problemă oarecum soluţionată:

> «Ea (deducţia) constă în expunerea conceptelor pure ale intelectului... ca principii ale posibilităţii experienţei, dar a experienţei considerate ca *determinare* a fenomenelor în spaţiu şi în timp *în genere...*»[9].

Tocmai de aceea, *Schematismul*, încercând să răspundă întrebării *cum* este posibilă aplicarea conceptelor pure la intuiţii sensibile, reuşeşte de fapt să soluţioneze şi dilema pe care am precizat-o mai sus şi să întărească astfel concluziile *Deducţiei transcendentale* şi anume să demonstreze *că* aplicarea conceptelor pure la intuiţii *este posibilă*.

Semnificaţia transcendentală a *Schematismului* va fi deci următoarea: categoriile sunt expresii ale gândirii (esenţe formale), iar gândirea nu se poate realiza decât schematizându-se, adică primind o „imagine" în timp şi spaţiu. Tocmai de aceea, schema nu este de fapt nici imagine, nici lucru (entitate substanţială), ci metoda sau procedeul prin care imaginaţia procură unui concept imaginea sa[10]. Kant însuşi mărturiseşte acest lucru cu referire la diferenţa dintre imaginea şi conceptul unui număr:

> «Această reprezentare despre un procedeu general al imaginaţiei de a procura unui concept imaginea lui eu o numesc schema acestui concept»[11].

Teoria kantiană a schemei constituie printre altele o replică pe care Kant o dă empirismului, referitor la critica idealismului, pe care acesta o susţine şi argumentează. În acest fel, intră de fapt în joc o dimensiune psihologică a *Schematismului*, în măsura în care acest

fragment mizează pe o de-reificare a spiritului, o de-substanţializare a eului (sufletului) considerat de Berkeley ca fiind receptaculul pasiv al senzaţiilor, impresiilor, ideilor şi noţiunilor pe care percepţia ni le oferă în mod imediat. Disputa dintre Kant şi Berkeley îşi află referinţa într-un fragment pe care ambii îl repereazǎ şi-l aduc în discuţie: este vorba de fragmentul lui Locke despre ideile abstracte din *An Essay concerning Human Understanding* (cartea a IV-a, cap. 7, § 9)[12].

Berkeley îşi construieşte şi argumentează obiecţiile împotriva ideilor abstracte dintr-o perspectivă pur psihologică, susţinând nelegitimitatea acelor abstracţii pe care spiritul omenesc le construieşte dincolo de orice posibilitate de a le percepe. Existenţa absolută a lucrurilor, care nu pot fi în nici un fel obiect percepţiei (şi nici cunoaşterii) omeneşti este ininteligibilă:

> «Their **esse** is **percipi**, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them»[13].

Obiecţia fundamentală a lui Berkeley este deci aceea că ceva care nu este perceput nu poate exista:

> «For can there be a nicer strain of abstraction than to distinguish the existence of sensible objects from their being perceived, so as to conceive them existing unperceived? (...)
> But my conceiving or imagining power does not extend beyond the possibility of real existence or perception»[14].

Prin urmare, pentru el a percepe se suprapune cu a gândi (a concepe) sau a imagina, toate aceste trei activităţi nedesemnând altceva decât un raport imediat cu ceea ce este dat simţurilor. Ceva nu poate exista atâta vreme cât nu poate fi perceput.

Kant va încerca să răspundă acestei obiecţii, marea subtilitate a acestei replici ţinând de faptul că ea lasă impresia de a fi făcută din aceeaşi perspectivă în care se plasa Berkeley. Prin urmare, Kant va accepta o parte a obiecţiilor lui Berkeley – şi tocmai acesta este punctul de vedere din care am afirmat că se poate vorbi despre o semnificaţie psihologică a *Schematismului* – iar acest lucru îl ajută să regândească în profunzime raportul dintre gândire şi diversul

sensibil sau, altfel spus, dintre idee generală şi imagine, dintre concept şi intuiţie.

Şi Kant expediază preocuparea pentru o realitate absolută a lucrului în sine, excluzând-o din recuzita scopurilor care trebuie să preocupe cunoaşterea omenească, însă, în plus, el înlocuieşte ecuaţia berkeleyană:

A fi = a percepe = a cunoaşte,

cu o ecuaţie de genul:

A cunoaşte = a percepe + a gândi.

Spre deosebire de Berkeley însă, care nega în mod ferm existenţa entităţilor corespunzătoare ideilor absolute, declarând de altfel aceste idei ca fiind ininteligibile, pentru Kant, reprezentările pure (deci şi conceptele pure) constituie cheia de boltă a filosofiei transcendentale.

Prin urmare, situaţia este următoarea:

a) Există o clasă a conceptelor pure ale matematicii, precum şi o clasă a conceptelor empirice, a căror aplicare la intuiţii este considerată de Kant ca fiind neproblematică[15]. Aceste tipuri de concepte sunt ele însele reguli prin care predicatele se aplică unor obiecte particulare sau imaginilor lor.

O lectură intertextuală a semnificaţiei totale pe care Kant o acordă problemei schematismului în aceste două cazuri ne permite să surprindem deja un argument contra-empirist. Astfel, dificultăţile cu care se confruntă empirismul constau în faptul că el analizează acest tip de concepte ca imagini, şi nu ca reguli sau scheme[16]:

«schema trebuie totuşi distinsă de imagine...»

«În realitate, la baza conceptelor noastre sensibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme...»[17].

b) Adevărata problemă însă o constituie, din punctul de vedere al lui Kant, nu conceptele matematice, nici cele empirice, ci conceptele pure ale intelectului. Obiect al filosofiei transcendentale (care se ocupă de modul în care reprezentările pure *a priori* fac posibilă cunoaşterea), conceptele pure necesită o argumentare a modului în care aplicarea lor la obiectele intuiţiei sensibile este posibilă (dată fiind eterogenitatea lor şi nevoia intervenţiei unui «al treilea termen»

care să medieze între ele). Kant va concepe schema după modelul intranzitivităţii. Altfel spus, ca element intermediar, deşi conceptul şi intuiţia sunt eterogene, schema va fi omogenă, pe de-o parte, cu conceptul, pe de alta, cu fenomenul, ceea ce va explica până la urmă modul în care aplicarea primului la cel de-al doilea devine posibilă.

Prin urmare, o privire sintetică şi, în acelaşi timp, mai atentă, ne revelează faptul că acest capitol intitulat *Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului* tratează de fapt despre trei tipuri de schematism, cel anunţat prin titlu şi cele două prezentate ca fiind neproblematice, adică:

- schematismul conceptelor pure ale intelectului,
- schematismul matematic (construcţia conceptelor în intuiţia pură, schematism care reprezintă o operaţie *a priori,* pură) şi
- schematismul conceptelor empirice.

Din perspectiva acestei triple structurări a *Schematismului*, obţinem nu numai o imagine mai clară a problemei pe care Kant îşi propune să o trateze, dar şi posibilitatea de a degaja miza particulară pe care el o atribuie acestei încercări. Toate acestea ne vor permite să avansăm un pas în descifrarea sensului schemei transcendentale în raport cu problema de ansamblu a *Criticii*, referitoare la posibilitatea cunoaşterii sintetice *a priori* şi a semnificaţiei raportului dintre tema validităţii obiective a cunoaşterii din *Deducţia transcendentală,* pe de-o parte, şi a schemei transcendentale, pe de altă parte.

Invocarea mizei pe care Kant o atribuie teoriei sale despre schemă nu este pur întâmplătoare. Avem în vedere poziţia pe care Jonathan Bennett o adoptă în cartea sa, *Kant's Analytic*[18], atunci când susţine că preocuparea lui Kant se reduce la o întrebare «suspectă»: dat fiind faptul că posed un concept, cum îl pot instanţia? Altfel spus, problema celui de-al treilea termen care să facă posibilă instanţierea unui concept, adică să realizeze aplicarea lui la obiectele intuiţiei sensibile, surprinde sau, mai exact, decepţionează tocmai prin simplitatea ei.

Cu toate acestea, faptul că schematismul este propriu tuturor conceptelor, dar că el ridică dificultăţi particulare doar în cazul conceptelor pure ale intelectului, că inventarierea tuturor tipurilor

conceptuale şi a funcţionalităţii lor ca reguli ale sintetizării intuiţiilor sensibile are drept scop tocmai această evidenţiere a statutului particular – în ordinea problematicităţii – pe care îl posedă conceptele pure sustrage teoria schematismului transcendental unei acuzaţii precum cea de mai sus şi îi redă întreaga profunzime.

De altfel, dacă ne întoarcem cu câteva pagini înaintea *Schematismului*, la *Introducerea* pe care Kant o face *Analiticii principiilor*, regăsim motivaţia întrebării *cum este posibilă subsumarea fenomenelor sub categorii*, prezentată în contextul distincţiei dintre intelect şi facultatea de judecată, pe de-o parte, logică generală şi filosofie transcendentală, pe de altă parte. Înţelegem astfel că problema aplicării conceptelor la intuiţii nu ţine nicidecum de o evidenţă de tip logic:

> «Dacă se defineşte intelectul în genere ca facultate a regulilor, atunci judecata va fi facultatea de a se *subsuma* regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată (*casus datae legis*). Logica generală nu cuprinde prescripţii pentru judecată... În adevăr, fiindcă *ea face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei*... Dacă ar vrea să arate în general cum ar trebui să se subsumeze sub aceste *reguli, adică să distingă dacă ceva stă* sau nu sub ele, ea n-ar putea-o face decât tot cu ajutorul unei reguli»[19].

Prin urmare, problema raportului concept/intuiţie nu este o problemă strict formală, în măsura în care decizia dacă un obiect al intuiţiei sensibile se subsumează sau nu unei categorii implică nu doar un simplu «al treilea termen», ci acel intermediar necesar sie însuşi sau care nu mai presupune referinţa la un alt termen (ceea ce ar determina o regresie la infinit): regula.

Relaţia dintre Schematism *şi* Deducţia transcendentală

Dat fiind că teoria schematismului se interpune între *Analitica conceptelor* şi *Analitica principiilor*, întrebarea referitoare la semnificaţia ei vizează nu numai construcţia argumentativă a capitolului în sine, ci, în aceeaşi măsură, şi raportul pe care acesta îl întreţine cu

textul care îl precedă, precum şi cu cel care îi urmează. Dincolo de o observaţie preliminară, care pare a răspunde de altfel unei evidenţe de tip contextual, şi anume că există mare probabilitate ca *Schematismul* să îndeplinească o funcţie de mediere între cele două capitole care îl delimitează, ne vom preocupa în continuare de semnificaţia tematică a teoriei despre schema transcendentală în relaţia ei cu problematica dezvoltată în capitolul despre deducţie.

Desigur, această încercare depinde în mare măsură de termenii în care este evaluat demersul argumentativ din *Deducţia transcendentală*. Am văzut că până şi cea mai sumară radiografie a principalelor interpretări ale acestui text kantian scoate în evidenţă o diversitate de atitudini şi poziţii teoretice, explicabile, cu certitudine, prin faptul că argumentul deducţiei apare uneori obscur, iar conceptele sale pretează la polisemie sau pur şi simplu ambiguităţi semantice.

Allison susţinea în excelenta sa lucrare despre idealismul kantian[20] că demonstraţia pe care Kant o face (referitoare la realitatea obiectivă a conceptelor) în cea de-a doua parte a *Deducţiei transcendentale* (§ 24 – 26) este neconvingătoare.

Vom încerca să sintetizăm câteva puncte de vedere pentru a determina în cele din urmă în ce măsură demersul din *Schematism* îl completează pe cel din *Deducţie* (fiecare răspunzând, după cum am sugerat mai sus, unor întrebări diferite) sau, dimpotrivă, repetă în alţi termeni o aceeaşi problemă, dovedindu-se de fapt redundant.

Pentru a da conţinut unei astfel de intenţii, considerăm că se impune parcurgerea succesivă a câtorva etape:

1. Prezentare rezumativă a unor interpretări de referinţă despre *Schematism* (Kemp Smith, Paton, Schaper etc.)

2. Trecerea dincolo de aceste interpretări, în ideea unei expuneri oarecum unitare a nucleului problematic al *Schematismului*. Desigur, pretenţia de a expune semnificaţia acestui text dintr-un aşa-numit punct zero al interpretării pare contradictorie, în măsura în care la fiecare pas riscăm să devenim involuntar prizonieri ai unei anumite interpretări. Conştienţi de acest risc, vom încerca să delimităm

noi înşine presupoziţiile mai puţin evidente ale perspectivei din care vom opera explicitarea.

3. Tocmai pentru a evita piedicile pe care *corpus*-ul presupoziţiilor implicite şi explicite ale unei interpretări le creează, îngreunând accesul la înţelegerea textului, principiul de bază al explicitării va fi fixarea şi discutarea sensului principalelor concepte pe care se bazează teoria kantiană a schemei.

Deja Paton şi Kemp Smith schiţează o interpretare a *Schematismului* în contextul în care consideră că atât acest text, cât şi cel al *Deducţiei* contribuie la soluţionarea problemei categoriilor. Altfel spus, este vorba de întrebarea care este folosirea legitimă a categoriilor (*Die Frage der Anwendbarkeit der Kategorien*) sau, după cum am enunţat la începutul acestui capitol, de demonstrarea faptului că singura folosire legitimă a categoriilor intelectului este în vederea experienţei.

Pentru a lămuri miza acestei întrebări, trebuie precizat faptul că problematica validităţii obiective constituia deja în epoca lui Kant nucleul problemei cunoaşterii şi, în acelaşi timp, punctul teoretic de criză al metafizicii germane. Altfel spus, alături de demersul psihologiei empirice (care încerca să clarifice modul în care conceptele se constituie pornind de la experienţă) şi de cel al metafizicii (care încerca să surprindă modul în care conceptele raţionale se organizează între ele), problema cunoaşterii se concentra asupra întrebării cum se articulează – prin intermediul judecăţilor – obiectivitatea. Tema obiectivităţii (a necesităţii şi a validităţii absolute a reprezentărilor) devine centrală în *Critică,* fiind de altfel nucleul *Analiticii,* iar ceea ce constituie specificul abordării ei kantiene, spre deosebire de abordările unor autori precum Lambert sau Tetens – la care Kant surprinde semne incipiente ale prezenţei acestei problematici – este plasarea ei în contextul filosofiei transcendentale. Se poate spune astfel că doctrina obiectivităţii constituie esenţa filosofiei transcendentale, ca filosofie a constituirii, prin intermediul subiectivităţii transcendentale, a realităţii obiective[21]. Logica transcendentală dă seama tocmai de modul în care diversul reprezentărilor sensibile devine, graţie spontaneităţii intelectului, un construct cu valoare obiectivă (obiect al

cunoaşterii). Intelectul coordonează astfel prin intermediul categoriilor sau conceptelor pure operaţia de sinteză a diversului sensibil (ca simplă materie a cunoaşterii).

Între diversul intuiţiei sensibile şi cunoaşterea obiectivă se interpune un proces constituit din acte de sinteză sau, altfel spus, de unificare a celui dintâi după modelul unităţii furnizat de categorii (Kant: *categoriile sunt reprezentări ale unităţii sintezei*). Că acest proces este necesar şi că în afara lui categoriile intelectului ar fi funcţii lipsite de orice conţinut, nemaiputând constitui un obiect al cunoaşterii şi nemaiposedând, prin aceasta, nici o validitate obiectivă – *Deducţia transcendentală* îşi asumă rolul de a demonstra acest lucru. *Cum* se realizează această îmbinare dintre concept şi intuiţie, odată admisă necesitatea ei, este, după părerea noastră, tema *Schematismului*.

Această opinie nu exclude însă o diversitate a punctelor de vedere asupra subiectului.

Kemp Smith afirmă în comentariul pe care-l face *Criticii raţiunii pure*[22] că *Schematismul* este un text superfluu şi inconsistent.

În schimb, Paton susţine ca acest capitol despre schematism este extrem de important şi aduce o nouă argumentaţie[23]. După părerea sa, deducţia categoriilor nu reuşeşte să decidă dacă sunt date obiecte la care să poată fi aplicate aceste categorii. Chiar şi după ce sunt deduse categoriile ca forme de gândire, rămâne încă de stabilit în ce măsură obiecte date posedă caracteristici care să le subsumeze categoriilor. Or, tocmai aceasta ar fi sarcina schematismului, întrebarea fiind din perspectiva lui Paton dacă nu cumva, în acest fel, *deducţia transcendentală* este cea care apare ca fiind inutilă.

Alte lecturi ale filosofiei analitice anglo-saxone (Warnock, Bennett, Körner) pun accentul pe întrebarea care este sensul categoriilor, această întrebare reluând, din perspectiva lor, problema folosirii categoriilor (*Anwendbarkeit der Kategorien*).

De altfel, problema subsumării intuiţiilor sub categorii echivalează la Kant cu problema dacă aceste categorii posedă realitate obiectivă. O reprezentare, fie ea concept sau intuiţie, este reală atunci când se raportează la un obiect (*Gegenstand*). Este necesar să luăm

în discuție în acest punct diversele sensuri ale conceptului de «obiect» (*Gegenstand*), așa cum reies ele din diferite pasaje ale *Criticii*:

> 1° «Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor și pot fi, la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit și ceea ce se raportează în ele nemijlocit la obiect se numește intuiție»[24].

Reiese din acest citat faptul că, într-un sens larg, termenul «Gegenstand» desemnează materia sau conținutul reprezentării. Deși acest sens nu ne pare foarte evident, el este confirmat totuși de un fragment din *Logik* (A 40), unde Kant folosește în mod explicit expresia «*materie der Vorstellung*».

> 2° «Căci intelectul nu se poate folosi de toate principiile lui *a priori*, ba chiar de toate conceptele lui decât empiric, dar niciodată transcendental. (...) Folosirea transcendentală a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: ea se raportează la obiecte *în genere* și *în sine*, în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei experiențe posibile»[25].

Este evident din acest fragment al capitolului «*Fenomene și noumene*» că termenul «Gegenstand», folosit în sens restrâns, se referă la ideea de obiect al experienței posibile (fenomenul). De unde reiese că o reprezentare posedă realitate obiectivă atunci când se raportează la un obiect al experienței posibile sau, la nivel conceptual, un concept posedă realitate obiectivă atunci când obiectul său poate fi dat într-o intuiție. Obiect este deci fenomenul determinat în mod obiectiv sau, altfel spus, fenomenul supus conceptualizării.

De altfel, chiar dacă primul citat folosește un sens mai larg al termenului «obiect» (orice reprezentare are un obiect), spre deosebire de cel de-al doilea citat, unde calitatea de obiect survine ca urmare a actului de conceptualizare (diversul intuițiilor sensibile este supus unui act de sinteză prin intermediul categoriilor, iar simplul fenomen, determinat conceptual, devine obiect al experienței posibile), să remarcăm totuși că problematica din care desprindem primul citat (referitor la sensul larg al obiectualității) este dirijată tot de problema realității obiective a conceptelor empirice (adică a relației lor la un obiect: *Beziehung auf einen Gegenstand*).

De altfel, rezerva pe care o exprimam mai sus, în comentariul primului citat, viza să pună în evidență tocmai această coprezență a sensului larg şi a celui restrâns al conceptului de «obiect» (*Gegenstand)* în text. Nu trebuie să ignorăm că această suprapunere a celor două sensuri (care, din cauza apropierii lor, pot părea indistincte) se datorează faptului că ne aflăm în prima ediţie a *Deducţiei,* pe de-o parte şi că, pe de altă parte, tocmai ca urmare a acestui fapt, ceea ce conferă în acest fragment *realitate obiectivă* (posibilitatea raportării la un obiect) conceptelor empirice este, de fapt, *conceptul pur al obiectului transcendental* (care nu conţine nici o intuiţie determinată, ci doar unitatea pură pe care o întâlnim într-un divers al cunoaşterii atunci când acest divers se raportează la un obiect).

Prin urmare, acest fragment schiţează deja destul de clar că, alături de sensul de conținut al reprezentării, termenul «obiect» (*Gegenstand*) conţine de asemenea şi referinţa la sensul de formă (obiectul transcendental = X este unitatea *a priori* şi necesară aplicată diversului, pentru că altfel cunoaşterea ar fi lipsită de obiect)[26].

Revenind la problema raportului dintre *Schematism* şi *Deducţia transcendentală,* reţinem ca fiind interesantă propunerea lui E. Schaper[27] care merge pe linia a două posibile interpretări ce ar putea fi atribuite *Criticii raţiunii pure.* Ea consideră astfel că:

- dacă această lucrare este considerată ca fiind o întemeiere metafizică a experienţei obiective sau ştiinţifice, atunci *Deducţia transcendentală* este suficientă pentru a răspunde problemei categoriilor şi a argumenta în favoarea folosirii empirice a acestora, iar capitolul despre *Schematism* este superfluu;
- dacă însă *Critica* este văzută ca o tentativă de întemeiere a experienţei omeneşti în genere, *Schematismul* capătă un sens filosofic mai larg, în contextul unei problematici globale, care se referă la temporalitatea existenţei omeneşti în genere. Schemele se explicitează astfel ca forme ale experienţei omeneşti înscrise în timp sau, altfel spus, condiţii sub care survine activitatea omenească vizată atât în dimensiunea sa ştiinţifică, cât şi în cea socială sau artistică. Ne apropiem în acest fel de o interpretare mai degrabă ontologică a

Criticii, în timp ce, în prima variantă, am miza mai degrabă pe semnificația ei epistemologică.

De asemenea, L. Chipman formulează o interpretare[28] extrem de interesantă a raporturilor dintre *Deducție* și *Schematism*, atunci când susține ideea unei similarități funcționale a categoriei și schemei. Pretinzând că pornește de la o declarație textuală explicită a lui Kant, Chipman arată că schema și categoria conțin aceleași reguli ale sintezei. Altfel spus, la nivelul *Schematismului* ar fi vorba de o aceeași spontaneitate care, în calitate de intelect, face posibilă sinteza diversului intuiției în genere, iar în calitate de imaginație, face posibilă sinteza diversului intuiției sensibile.

Secțiunea a II-a

INTERPRETAREA FENOMENOLOGICĂ A SCHEMATISMULUI KANTIAN ȘI A IMAGINAȚIEI TRANSCENDENTALE

Replasat în contextul dialogului lui Kant cu tradiția empiristă, capitolul despre schematism intenționa, după cum am văzut mai sus – să justifice posibilitatea aplicabilității categoriilor intelectului.

Dacă problema aplicabilității conceptelor este evidentă la nivelul noțiunilor (conceptelor) empirice, obținute prin inducție din cazurile particulare, nu la fel de evidentă este – susțineau empiriștii – la nivelul noțiunilor generale.

Critica idealistă a lui Kant se centrează asupra acestei «dificultăți» care ar submina statutul însuși și posibilitatea categoriilor intelectului.

Din acest punct de vedere, încercând să arate în ce mod este posibilă subsumarea reprezentărilor particulare de către conceptele generale și în ce condiții este posibilă aplicarea acestor categorii (putându-se garanta astfel existența lor), teoria schematismului transcendental este o teorie menită să valideze legitimitatea activității intelectului, pusă sub semnul întrebării de către gândirea empiristă.

Interpretarea heideggeriană a *Schematismului transcendental* se detaşează net de acest mod de problematizare. Ea răspunde intenţiei de a evidenţia – prin intermediul analizei textului kantian – finitudinea structurală a spiritului omenesc.

Pornind de la presupoziţia potrivit căreia în miezul activităţii omeneşti, fie ea practică sau teoretică, sălăşluieşte această finitudine, Heidegger va încerca să arate – prin explicitarea schematismului – ce sens are finitudinea în câmpul cunoaşterii.

În ce măsură această corelare a teoriei schematismului cu problema finitudinii existenţei omeneşti (şi nu cu cea a posibilităţii sau imposibilităţii de a ne reprezenta concepte generale) atrage după sine modificări în configuraţia teoriei ca atare şi care ar putea fi semnificaţia lor?

Altfel spus, orizontul de inteligibilitate pe care perspectiva fenomenologică asupra problemei «subsumării intuiţiilor sub concepte»[29] îl schiţează şi în care «primeşte» (formulează) diferenţa dintre *intuitus derivativus* şi *intuitus originarius* generează oare concluzii diferite de cele la care ajunsese «schematismul» ca teorie anti-idealistă?

Dacă da, care este sensul lor? Acela de falsificare (în sensul contrazicerii unor intenţii explicite ale lui Kant), de lărgire (în sensul evidenţierii unor «aspecte» latente, nesemnalate încă de literatura de specialitate) sau, mai mult, de re-figurare a mizei kantiene (în sensul de deplasare a ei înspre un alt orizont transcendental şi spre alte condiţii de posibilitate)?

Principiile interpretării heideggeriene a schematismului

Pentru a răspunde la astfel de întrebări, să încercăm, în ceea ce urmează, să determinăm principiile interpretării heideggeriene a schematismului kantian.

Pentru aceasta, să reamintim principiile care coordonează ansamblul lecturii heideggeriene a *Criticii* şi care au intrat, fiecare la rândul lui, mai mult sau mai puţin, în discuţie.

1. Mai întâi de toate, ontologie fundamentală înseamnă analitică a rațiunii finite.

Ontologia fundamentală corespunde, în viziunea lui Heidegger, *metafizicii ca dispoziție naturală*. Celorlalte două tipuri kantiene de metafizică – *metaphysica specialis* și *metaphysica generalis* – le corespunde, în limbaj heideggerian, cunoașterea ontică, respectiv cunoașterea ontologică.

2. Cât despre ontologie, preocuparea ei se centrează în întrebarea referitoare la sensul ființei. Ființă nu înseamnă însă, pentru Heidegger, lucru în sine, ci fenomen (din acest punct de vedere, el este în acord cu tradiția post- și neokantiană). Altfel spus, pentru Heidegger, ontologia kantiană este o ontologie a fenomenului[30].

3. Sursa cea mai profundă a cunoașterii este imaginația transcendentală. Aceasta este nu numai o putere formatoare (*Einbildungskraft*), ci și una fundamentală (*Grundvermögen*), în sensul în care se prezintă nu ca simplu intermediar între intuiție pură și gândire pură, ci ca temei originar din care iau naștere cele două surse, pornind de la rădăcina lor comună. Prin urmare, imaginația transcendentală constituie originea și esența fiecăreia dintre cele două facultăți considerate în unitatea lor originară.

Finitudine – cunoaștere ontologică – spontaneitate receptivă: iată cele trei coordonate care dau seamă de orizontul fenomenologic în care este plasată problema critică în general, și cea a schematismului, în special.

Faptul că lucrarea de față nu își poate propune o tratare comparativă exhaustivă a problemelor *Criticii,* așa cum apar ele la Kant, pe de-o parte, și cum sunt re-flectate de Heidegger, pe de altă parte, ne determină să optăm pentru anumite aspecte și teme. Problema schematismului ni se pare semnificativă în primul rând pentru că Heidegger a considerat-o un fragment esențial, «central», al *Criticii.* Motiv pentru care aici pot fi surprinse foarte bine, poate cel mai bine, presupozițiile și rezultatele interpretării sale. Al doilea argument al acestei opțiuni se articulează în jurul unui bine cunoscut paradox: deși textul *Schematismului* s-a păstrat neschimbat de la o ediție a

Criticii la cealaltă, totuşi Heidegger a susţinut că ediţia a doua a *Criticii* constituie un recul în raport cu ediția întâi (în sensul că rolul sensibilităţii se diminuează, în versiunea din 1787 a *Criticii*, în favoarea celui al activităţii conceptuale). În ce măsură este *Schematismul* un text esenţial, dacă el nu reflectă absolut deloc o schimbare atât de importantă precum cea care se produce, în viziunea lui Heidegger, de la o ediţie la cealaltă?

Această inalterare a teoriei schematismului probează totuşi, în ochii lui Heidegger, faptul că, deşi rolul imaginaţiei se estompează – în prima ediţie ea este o funcţie a *sufletului*, în cea de-a doua, a intelectului, ceea ce înseamnă că, în acest ultim caz, este derivată din intelect şi, deci, subordonată acestuia – «conceptul» păstrează totuşi o afinitate cu timpul (sunt parţial omogene, altfel nu s-ar fi putut da seamă de posibilitatea conceptului de a se temporaliza, deci de a se schematiza).

În paragrafele § 29 şi § 30 din *Kantbuch*, Heidegger expune esenţa modului în care înţelege schematismul kantian, esenţă surprinsă la nivelul consecinţelor pe care prioritatea dimensiunii intuitive asupra celei conceptuale le generează. Primul paragraf analizează aceste consecinţe la nivelul raţiunii teoretice, cel de-al doilea, la nivelul raţiunii practice. Tematica prezentată aici a constituit substanţa unuia dintre momentele controversei de la Davos dintre Heidegger şi Cassirer.

Poziţia heideggeriană constă în principiu în plasarea imaginaţiei, această facultate căreia îi revine un rol mediator între sensiblitate (eminamente pasivă, la Kant) şi intelect (eminamente activ, la Kant) la originea unităţii înseşi a acestor două surse ale cunoaşterii.

«Tentativa de a plasa în imaginaţie originea gândirii pure şi, în acest fel, a raţiunii teoretice în general»[31] este îndrăzneaţă – şi Heidegger recunoaşte acest lucru – în măsura în care de fapt Kant considerase imaginaţia ca fiind o facultate sensibilă[32]. Acest lucru înseamnă, în interpretarea lui Heidegger, nu numai că unitatea dintre intuiţie şi concept se înrădăcinează în imaginaţia transcendentală,

deci că temeiul cunoaşterii finite ar fi imaginaţia transcendentală, ci – mai mult – că intelectul însuşi derivă din această facultate sensibilă care este imaginaţia. Altfel spus, intelectul, deşi are o natură logică, se subordonează sensibilităţii pure şi se întemeiază, din punct de vedere al esenţei lui, în ea[33].

În contextul *Analiticii* kantiene, teoria schematismului este menită să răspundă problemei posibilităţii şi legitimităţii aplicării conceptelor pure ale intelectului, care conţin condiţiile regulilor *a priori,* la fenomene[34]. Întrucât categoriile (intelectuale) sunt în mod esenţial eterogene în raport cu fenomenele (sensibile), problema schematismului reclamă găsirea unui al treilea termen, capabil să realizeze medierea dintre cele două elemente ale cunoaşterii: acest al treilea termen, schema transcendentală, este atât sensibil (pur şi neempiric), cât şi intelectual.

În contextul interpretării heideggeriene, raţiunea devine imaginaţie[35], iar teoria schematismului transcendental pune în evidenţă caracterul imaginativ al gândirii pure (*der Einbildungscharakter des reinen Denkens*[36]) sau, altfel spus, caracterul de intuiţie inerent gândirii pure (*der wesenhafte Anschauungscharakter des reinen Denkens*[37]).

Întrucât timpul, pe de-o parte, este condiţia formală a fenomenelor şi întrucât, pe de altă parte, este – ca şi categoriile – universal, întemeiat pe o regulă *a priori* – schema transcendentală apare la Kant ca fiind chiar determinaţia transcendentală a timpului care face posibilă aplicarea categoriilor la fenomene[38]. Prin urmare, aplicarea categoriilor la fenomene nu este legitimă decât în măsura în care schema integrează acestor categorii condiţiile formale ale sensibilităţii. De îndată ce schema transcendentală nu mai limitează folosirea categoriilor la câmpul fenomenal – guvernat de formele pure ale sensibilităţii şi, în acelaşi timp, «dat» prin intermediul lor – categoriile nu-şi află conţinut în nici o experienţă posibilă, altfel spus, ele «transcend» orice experienţă posibilă.

Pentru Heidegger, subsumarea fenomenelor sub categorii nu constituie de fapt problema esenţială a schematismului. «Dinamica

internă» a acestui capitol ar fi dată de prezentarea imaginației transcendentale în funcția sa de unificare și, prin aceasta, **a auto-constituirii transcendenței și a orizontului acesteia.**[39] Schimbarea accentului metodologic dinspre o problematică transcendentală înspre una fenomenologică este marcată de semnalarea distincției dintre «forma exterioară», în care Kant ar fi formulat problema schematismului și forma ei internă (originară)[40], capabilă să dea seamă – în viziunea lui Heidegger – de transcendența omului.

Care sunt deci presupozițiile care ne pot re-conduce de la această formă exterioară, la care s-a limitat explicitarea kantiană, către forma originară spre care țintește explicitatea heideggeriană a problemei schematismului?

Pentru a putea fi aplicate la datul sensibil, categoriile intelectului trebuie schematizate de către imaginația transcendentală. Prin urmare, punctul de pornire pare a fi același la cei doi gânditori, dar el se transfigurează, în cazul lui Heidegger, în funcție de:

- condițiile sub care – din punctul lui de vedere – este posibilă schematizarea și
- semnificația finală a schematizării.

I. *«CONDIȚIILE» SCHEMATIZĂRII ÎN INTERPRETAREA HEIDEGGERIANĂ A CRITICISMULUI*

În viziunea lui Heidegger, nevoia de schematizare a categoriilor demonstrează că, nici chiar în condiția lui de spontaneitate, spiritul omenesc nu poate crea obiecte; pentru a putea primi obiecte ca fenomene, el trebuie să pre-schițeze o imagine a obiectivității și să o proiecteze ca orizont în care să vină și să se instaleze intuiția empirică. Acest orizont al obiectivității este de fapt interfața dintre concept și percepție.

De ce pentru Heidegger intelectul nu poate primi fenomene fără a fi schematizat de imaginație?

Pentru Kant este clar de ce: pentru că intuiţia şi conceptul sunt eterogene.

Pentru Heidegger, explicaţia este însă alta: conceptul trebuie conceput ca o spontaneitate receptivă (după cum intuiţia trebuie înţeleasă ca o receptivitate spontană).

Imaginaţia este, la Heidegger, rădăcina comună a celor două surse de cunoaştere: sensibilitatea şi intelectul. Cunoaşterea ontologică este o unitate, iar temeiul acestei unităţi este imaginaţia transcendentală. Imaginaţia este transcendentală întrucât ea face posibilă transcendenţa însăşi: adică trecerea dincolo de fiinţare, trecerea înspre fiinţă.

În schimb, pentru Kant, transcendentală era orice facultate a cunoaşterii (deci şi imaginaţia) care putea fi temei al posibilităţii experienţei.

Din punctul de vedere al teoriei kantiene, aceste două sensuri ale transcendentalului nu ar putea fi nicidecum identice, transcendenţa criticistă desemnând momentul în care cunoaşterea devine inoperantă prin faptul de a aborda obiecte exterioare câmpului experienţei posibile (a se vedea capitolul I).

Din punct de vedere heideggerian însă, maniera fenomenologică (heideggeriană) de înţelegere a transcendenţei s-ar suprapune cu cea kantiană: transcendenţa heideggeriană (sau «transcendenţa transcendentală», cum am numit-o în capitolul I) desemnează de fapt posibilitatea însăşi a experienţei (cunoaşterea ontologică făcând posibilă cunoaşterea ontică).

Această divergenţă mobilizează o distincţie fundamentală de sens în cadrul ideii de finitudine. Pentru Kant, examenul critic al puterii de cunoaştere omeneşti revela o raţiune finită. Astfel, finitudinea cunoaşterii omeneşti deriva din natura intuitivităţii acesteia: o intuitivitate sensibilă, nu una intelectuală, capabilă să-şi creeze singură obiectul.

Pentru Heidegger, ceea ce face posibilă cunoaşterea este transcendenţa: omul este finit nu întrucât posedă o intuiţie sensibilă, ci posedă o intuiţie sensibilă pentru că este finit. Transcendenţa determină deci caracterul finit al intuiţiei, şi deci receptivitatea cunoaşterii

(faptul de a fi finit înseamnă receptare a ceea ce se oferă[41]). Acest lucru îl determină pe Heidegger să considere – forţând semnificaţia explicită a textului kantian – că autorul *Criticii* ar fi descoperit conceptul unei finitudini cu valenţe transcendentale, în măsura în care ea nu numai că nu constituie un obstacol pentru raţionalitatea de tip teoretic, dar chiar o face posibilă.

Acesta este cadrul teoretic în care Heidegger va putea afirma că imaginaţia transcendentală, facultate sensibilă (conform indicaţiei date de Kant[42]), se află la originea gândirii pure şi, prin aceasta, a raţiunii teoretice în general (KM § 29).

Faptul că gândirea pură şi-ar putea avea originea în imaginaţia transcendentală poate părea, recunoaşte Heidegger, imposibil[43]. Problema este însă una a întemeierii sale esenţiale care ţine, ca şi în cazul intuiţiei, de imaginaţia transcendentală. Deşi diferite, intuiţia pură şi gândirea pură au în comun faptul că ambele sunt reprezentări: înţelegerea corectă a caracterului sensibil-spontan al imaginaţiei, în măsura în care aceasta se prezintă ca rădăcină comună a unităţii celor două tipuri de cunoaştere, are legătură directă cu **statutul de reprezentare** al acestora.

În concept heideggerian, reprezentarea nu reflectă vreo aşa-zisă realitate (materială sau ideală), nici nu construieşte obiectele unei experienţe posibile, ci mai degrabă le «lasă-să-fie», adică anunţă orizontul care face posibilă manifestarea fiinţării. Graţie esenţei lor imaginative şi transcendentale, reprezentările pure de spaţiu şi timp fac posibilă constituirea orizontului de obiectivitate: ele creează imaginea, cadrul (gol) în care se va manifesta fenomenalitatea obiectelor (şi, deci, va surveni fiinţarea).

II. *SEMNIFICAŢIA HEIDEGGERIANĂ A SCHEMATIZĂRII*

Propunem, pentru a degaja semnificaţia heideggeriană a *Schematismului*, o lectură inter-problematică şi inter-textuală.

Inter-problematică, în măsura în care o simplă tratare distinctă a sensului schemei transcendentale, a rolului imaginaţiei

transcendentale şi a temporalităţii, nu ne-ar putea conduce decât la o analiză literală a lecturii heideggeriene a *Criticii*. Dat fiind însă că intenţia noastră de fond nu a fost aceea de a realiza un comentariu al lecturii heideggeriene, ci de a degaja condiţiile teoretice de posibilitate ale acestei lecturi – menite să justifice caracterizarea ei drept ***reconstrucţie teoretică*** a *Criticii* (cap. II.C) – am optat pentru o intercorelare a acestor teme, pentru a putea surprinde în mod sintetic semnificaţia lor.

Inter-textuală, în măsura în care acest efort de diferenţiere a modelului teoretic kantian şi a modelului teoretic heideggerian, în vederea unei analize pertinente a semnificaţiei interferenţelor şi incompatibilităţii dintre presupoziţiile acestora, trebuie să-şi ia drept reper recursul la context.

Vom încerca să concentrăm deci, în paragrafele următoare, aceste coordonate ale lecturii heideggeriene (schematism – imaginaţie – temporalitate originară) în jurul unei abordări comparative a problemei intuiţiei pure la Kant şi Heidegger.

Modelul de prezentare pe care îl propunem în acest fel – axat pe distincţia kantiană dintre forma intuiţiei şi intuiţia formală, distincţie prezentată sumar de Kant, dar investită cu un interes aparte de Heidegger – se va demonstra eficient în măsura în care el va degaja temporalitatea ca temă centrală, în jurul căreia se realizează reconstrucţia heideggeriană a *Criticii raţiunii pure*.

II.a. *Miza distincţiei dintre forma intuiţiei şi intuiţia formală*

În *Interpretarea fenomenologică a «Criticii raţiunii pure»* (1927 – 1928), Heidegger îşi susţine teza referitoare la autonomia *Esteticii transcendentale* în raport cu *Analitica transcendentală* făcând recurs la o interpretare de tip fenomenologic a distincţiei kantiene dintre intuiţie formală şi formă a intuiţiei.

Această distincţie, prezentă în mod explicit într-o notă de subsol a ediţiei a doua a *Deducţiei transcendentale,* § 26[44], pune în

evidență de fapt diferența dintre intuiția ca divers (acesta este sensul în care Kant vorbește despre forma intuiției) și intuiția determinată a diversului ca unitate sintetică a acestui divers (intuiția formală).

Intuiția ca divers este o intuiție nedeterminată, în timp ce unitatea intuiției formale este un divers determinat, în sensul că unitatea nu aparține intuiției, ci sintezei aprehensive a diversului prin imaginație (ex. spațiul reprezentat ca obiect în geometrie)[45].

Problematicitatea acestei distincții ține de faptul că ea a făcut posibile interpretări extrem de divergente referitoare la raportul dintre *Estetica transcendentală* și *Analitica transcendentală*. Interpretarea neokantiană, convinsă de preeminența rolului *Analiticii* în raport cu cel al *Esteticii* în cadrul *Criticii*, a fost tentată să asimileze forma intuiției intuiției formale. Dat fiind că intuiția formală este constituită de către intelect, sensibilitatea apărea, prin acest gest teoretic, subordonată spontaneității, iar esteticul, resorbit în logic.

Purtat de dorința contrară de a reabilita esteticul în raport cu logicul, Heidegger a încercat să demonstreze că intuiția formală a spațiului și timpului (ca obiecte ale științei) este întemeiată în forma intuiției.

II.b. *Concepția kantiană referitoare la distincția dintre forma intuiției și intuiția formală*

Miza acestei dispute dintre Heidegger și neokantieni nu este însă identică cu miza kantiană a distincției dintre forma intuiției și intuiția formală. Vom încerca să argumentăm că această miză răspunde nevoii de a soluționa o dificultate[46] pe care Kant a sesizat-o încă din *Estetica transcendentală*, dificultate care reapare în cadrul *Deducției* și care vizează problema dedublării subiectivității (subiectul ca simț intern și subiectul ca apercepție transcendentală) în vederea (și ca urmare a) exigenței de a da seamă de valoarea obiectivă a cunoașterii produse de structurile subiective ale spiritului omenesc.

Originea acestei probleme se regăsește în discuția despre idealitatea transcendentală a spațiului și timpului (spațiul și timpul nu

înseamnă nimic în afara condiţiilor subiective ale sensibilităţii noastre) din cadrul *Esteticii transcendentale* şi a raportului dintre simţul intern şi simţul extern (toate reprezentările noastre aparţin în ultimă instanţă simţului intern)[47].

Dificultatea «dublei subiectivităţi»

Intuiţia omenească este o intuiţie sensibilă şi nu una intelectuală. Prin urmare, ea nu-şi poate da obiectul cunoaşterii aşa cum este în sine, ci poate da doar obiectul ca fenomen. Dacă însă obiectul nu poate fi cunoscut – şi, deci, nici intuit ca lucru în sine – nici subiectul nu se poate cunoaşte (deci nici intui) ca subiect în sine, ci doar ca fenomen. Intuiţia omenească sensibilă nu se poate da sieşi ca divers şi în acelaşi timp ca apercepţie (Eu):

> «Ea se intuieşte pe sine nu cum s-ar reprezenta pe sine nemijlocit ca spontană, ci după modul cum este afectată din interior, prin urmare, aşa cum îşi apare sieşi, nu aşa cum este»[48].

Or, întrebarea este, spune Kant: cum poate un subiect să se intuiască interior pe sine însuşi?[49]

Soluţia va conduce la recunoaşterea a două subiectivităţi: subiectul ca simţ intern şi subiectul ca apercepţie transcendentală (Eu gândesc)[50]. Primul este un subiect pasiv, în măsura în care este afectat de cel de-al doilea: de activitatea apercepţiei/intelectului[51].

Apercepţia trebuie să aprehendeze ceea ce dă simţul intern. Kant spune că:

> «Dacă facultatea de a fi conştient de sine urmează să sesizeze (să aprehendeze) ceea ce se află în simţire, trebuie ca aceasta să fie afectată, şi numai în acest mod poate produce o intuire de sine»[52].

Prin urmare, conştiinţa de sine trebuie să afecteze simţirea (*Gemüt*) pentru a aprehenda astfel ceea ce apare în aceasta. Dată fiind această dedublare a subiectului în pasiv (*Gemüt* ca simţ intern) şi activ (*Gemüt* ca apercepţie) este vorba de fapt de auto-afectarea simţului (*Gemüt*), adică de un act al spontaneităţii spiritului. Or, în acest

fel, intuiţia pe care o avem despre noi înşine nu mai este un act pur intuitiv, ci un rezultat al activităţii intelectului.

Înţelegerea distincţiei dintre forma intuiţiei şi intuiţia formală vine să soluţioneze acest evident paradox kantian dintre:

- teza potrivit căreia singura capabilă să ne dea intuiţii este sensibilitatea[53] şi

- ideea că intuiţia pe care o avem despre noi înşine este un rezultat al activităţii intelectului.

Aparent, această problemă a auto-afectării şi a dublei subiectivităţi ar evidenţia un tip de intuiţie (receptivitate) care nu mai ţine de sensibilitate, ci de spontaneitate. Intuiţia formală, adică spaţiul şi timpul ca obiecte ştiinţifice, conţine nu numai forma intuiţiei, ci şi unitatea diversului prezent în forma intuiţiei.

De unde provine această unitate şi care este natura ei?

Referinţele textuale kantiene care ne trimit la ideea de intuiţie formală, deşi neexplicite (cu excepţia notei de la § 24[54]), apar de câteva ori în *Deducţie* şi o dată în *Estetică*. Ambiguitatea provine chiar din faptul că nu este foarte clar cum se constituie intuiţia formală: unitatea pe care ea o exprimă şi care transformă diversul timpului dintr-o condiţie formală (timpul ca formă a intuiţiei) într-o intuiţie propriu-zisă (intuiţia formală) apare concomitent

- ca aparţinând sensibilităţii (§ 26, notă),

- ca fiind rezultatul unei sinteze (sinteza transcendentală a imaginaţiei[55]), deci un act al spontaneităţii.

> «Fiindcă prin această sinteză (prin faptul că intelectul determină sensibilitatea), spaţiul şi timpul sunt *date* mai întâi ca intuiţii, unitatea acestei intuiţii *a priori* aparţine spaţiului şi timpului şi nu conceptului intelectului».

Enunţul pare deci contradictoriu, în măsura în care unitatea determinată a diversului este prezentată ca fiind rezultatul unei sinteze, deşi în acelaşi timp ni se spune că prin ea spaţiul şi timpul sunt *date* ca intuiţii. Or, spontaneitatea nu dă, ci leagă. E ca şi cum Kant ar face apel la un nou tip de spontaneitate, o spontaneitate receptivă, ceea ce ar contrazice totuşi distincţia extrem de clară pe care el o

stabileşte între sensibilitate (care ne dă obiectele) şi intelect (care gândeşte obiectele prin intermediul conceptelor)[56]. O spontaneitate care dă intuiţii nu poate decât să violenteze această evidenţă a arhitectonicii kantiene.

Intuiţie în genere şi intuiţie sensibilă

În § 24, Kant explicitează diferenţa dintre apercepţia transcendentală şi simţul intern pe baza distincţiei dintre conceptul de intuiţie în genere şi a celui de intuiţie sensibilă:

> «Apercepţia şi unitatea ei sintetică sunt atât de puţin identice cu simţul intern, încât cea dintâi, ca izvor al oricărei legături, se îndreaptă, sub numele de categorii, spre diversul *intuiţiilor în genere* anterior oricărei intuiţii sensibile, spre obiecte în genere; dimpotrivă, simţul intern conţine simpla *formă* a intuiţiei, dar fără legătura diversului în ea, prin urmare, nu conţine încă nici o intuiţie *determinată*»[57].

Revine deci ideea potrivit căreia apercepţia transcendentală este o facultate activă, iar simţul intern pasiv.

În al doilea rând, Kant spune că apercepţia vizează diversul intuiţiilor în genere. Există însă şi un divers al intuiţiei sensibile. De cine este acesta vizat? Simţul intern conţine doar intuiţia nedeterminată, adică forma intuiţiei (fără nici o legătură a diversului în el). Determinarea ei presupune acţiunea transcendentală a imaginaţiei, adică sinteza figurată (acţiunea intelectului, prin intermediul imaginaţiei, asupra simţului intern).

În cadrul aceluiaşi paragraf (§ 24), Kant definise sinteza figurată (sinteza transcendentală a imaginaţiei) ca fiind o sinteză a diversului intuiţiei sensibile, în timp ce sinteza intelectuală ar fi sinteză a diversului unei intuiţii în genere, în simpla categorie.

Imaginaţia aparţine sensibilităţii, dar sinteza pe care o operează este o funcţie a spontaneităţii.

Sintetizând toate aceste trimiteri ale textului kantian, două răspunsuri ni se par posibile:

1. Unitatea intuiţiilor formale ţine de sinteza imaginaţiei şi, întrucât această sinteză aparţine sensibilităţii, unitatea aparţine *a priori* spaţiului şi timpului. Această soluţie are totuşi dezavantajul de a admite în mod fortuit în sistemul kantian un element străin: o spontaneitate receptivă.

2. Situaţia pare a se schimba dacă încercăm să facem distincţie între infinitatea diversului pe care o exprimă forma intuiţiei şi unitatea diversului pe care o presupune intuiţia formală, considerând că prima ţine de sensibilitate, iar a doua, de spontaneitate.

Deja, în *Estetica transcendentală*, spaţiul şi timpul sunt prezentate nu doar ca forme ale intuiţiei, ci şi ca intuiţii ele însele. Întrucât intuiţia conţine un divers, problema unităţii acestui divers (adică a determinării acestui divers) trebuie să fie deci deja prezentă în această primă parte a *Criticii*.

Spaţiul şi timpul sunt modurile în care subiectul este afectat de obiectele simţului intern şi ale simţului extern. În acest sens, ele sunt relaţii care determină în cele din urmă raportul reprezentărilor în simţul nostru intern.

Dar spaţiul şi timpul sunt intuiţii date ca însuşire formală a subiectului de a fi afectat de obiect. Ca intuiţii, spaţiul şi timpul sunt unice şi infinite (diferitele spaţii sau diferitele timpuri sunt limitări ale acestui timp unic).

Tocmai de aceea, concluzia acestei discuţii ar trebui să dea seamă de semnificaţia relaţiei dintre:

- această unicitate originară a intuiţiilor pure de spaţiu şi timp,
- sinteza imaginaţiei transcendentale care face posibilă intuiţia formală.

Spaţiul şi timpul, ca forme ale sensibilităţii, sunt reprezentări unice şi infinite. Ca intuiţii, ele sunt rezultatul unei sinteze.

Conform *Esteticii,* întrucât spaţiul şi timpul sunt forme ale intuiţiei, toate percepţiile pe care le avem sunt ale obiectelor considerate în spaţiu şi timp.

A percepe obiecte în spaţiu şi timp înseamnă a le percepe în spaţii şi timpuri determinate.

În acest sens, unitatea sintezei diversului (în spaţiu sau în timp) serveşte drept criteriu în conformitate cu care obiectele pot fi determinate în spaţiu şi în timp:

> «Deci *unitatea sintezei* diversului, în afară de noi sau în noi, prin urmare şi o legătură cu care trebuie să fie conform tot ce trebuie să fie reprezentat ca determinat în spaţiu sau în timp, este ea însăşi dată *a priori*, ca condiţie a sintezei oricărei *aprehensiuni*, în acelaşi timp cu (nu în) aceste intuiţii»[58].

Această unitate serveşte drept temei pentru intuiţia empirică şi face posibilă percepţia. Ea este dată *a priori*, în acelaşi timp cu aceste intuiţii (§ 26).

Dar subsumarea intuiţiilor empirice (percepţia rezultă din aprehensiunea diversului unei intuiţii empirice) sub concepte spaţio-temporale este posibilă în aceeaşi măsură în care este posibilă subsumarea lor sub categorii:

> «Prin urmare, orice sinteză, prin care însăşi percepţia devine posibilă, este supusă categoriilor...»[59].

Or, în ansamblul argumentaţiei kantiene, acesta este chiar pasul care împlineşte scopul *Deducţiei transcendentale*: categoriile intelectului trebuie să se poată aplica nu numai diversului unei intuiţii în genere (primul pas al deducţiei), ci şi diversului intuiţiei sensibile (pasul II al deducţiei).

Această unitate a sintezei diversului este condiţia sintezei aprehensiunii, care este cea mai importantă sinteză, în măsura în care prin ea un divers poate fi dat ca divers. Spaţiul şi timpul ca intuiţii, ca reprezentări, sunt rezultatul unei sinteze a aprehensiunii în intuiţie[60]. Această sinteză este atribuită în prima ediţie imaginaţiei productive. Deşi în ediţia a doua, aceeaşi sinteză este numită sinteză transcendentală a imaginaţiei, totuşi ea stă sub semnul intelectului, întrucât orice sinteză trebuie să fie atribuită intelectului[61].

De fapt, prezentarea kantiană a acestei distincţii reuşeşte să marcheze în mod ceva mai pregnant diferenţa dintre cele două ediţii ale *Deducţiei transcendentale* şi intenţia pe care Kant o investeşte în această modificare.

Prin cele trei sinteze, prima ediţie prezintă o viziune oarecum fracturată a actului cunoaşterii: momentul perceptiv pică în seama simţurilor (sinteza aprehensiunii în intuiţie) şi al imaginaţiei (sinteza reproducerii în imaginaţie), iar momentul cunoaşterii, în cel al conceptelor (sinteza recogniţiei în concept).

În mod mult mai evident, conceptele şi regulile gândirii apar implicate – în versiunea a doua a *Deducţiei transcendentale* – chiar din momentul constituirii percepţiilor. Demonstrând că în fapt categoriile sunt condiţiile prin care intuiţiile sensibile (§ 20; § 21) şi judecăţile se raportează la unitatea apercepţiei, Kant argumentează – şi în aceasta constă pasul final al deducţiei (§ 26) – că ceea ce face posibile intuiţiile şi judecăţile sunt categoriile. În acest fel, se demonstrează validitatea obiectivă a categoriilor şi, de asemenea, se argumentează de ce sinteza care face posibile percepţiile este în acelaşi timp sinteză care face posibilă aplicarea categoriilor:

> «În acest fel se demonstrează că sinteza aprehensiunii, care este empirică, trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu sinteza apercepţiei, care este intelectuală şi cuprinsă total *a priori* în categorie. Este una şi aceeaşi spontaneitate care, acolo sub numele de imaginaţie, aici sub acela de categorie, introduce legătura în diversul intuiţiei»[62].

Implicaţiile tematice ale distincţiei kantiene dintre forma intuiţiei pure şi intuiţia formală

Din punctul de vedere al constatărilor spre care ne-a împins această analiză, acea «ezitare» a lui Kant din prima notă de la § 26 (referitoare când la natura estetică, când la natura logică a sintezei de determinare a diversului intuiţiei pure) apare ca fiind de fapt menită să nuanţeze raportul dintre intuiţie şi concept şi să evidenţieze imixtiunea activităţii conceptuale în toate etapele cunoaşterii, din chiar momentul constituirii percepţiei.

În acest fel, distincţia dintre forma intuiţiei şi intuiţia formală reuşeşte să fie operantă atât la nivelul problemei pe care o ridică

dedublarea subiectivității în simț intern (imposibilitatea unei cunoașteri de sine) și apercepție transcendentală (acel *Eu gândesc,* ce condiționează cunoașterea, neputând deveni obiect al cunoașterii), cât și la nivelul cerinței de a demonstra validitatea obiectivă a categoriilor.

II.c. *Interpretarea heideggeriană a distincției dintre* intuiția formală *și* forma intuiției

Heidegger pornește de la distincția dintre forma intuiției și intuiția formală încercând să pună în evidență caracterul originar al celei dintâi și caracterul derivat al celei din urmă. Timpul intuiției formale este determinat de intelect, adică este rezultatul unei sinteze ce nu aparține simțurilor.

Timpul originar este pentru Heidegger simț intern[63], motiv pentru care problema auto-afectării subiectului revine de fapt la o problemă de auto-afectare a timpului. Subiectul este temporalitate în măsura în care prin subiect desemnăm simțul intern[64]. Evident, subiectul în sensul de Eu (din *Eu gândesc*) contravine, prin caracterul său formal, categorial, a-temporal, lecturii fenomenologice a subiectivității ca temporalitate originară, altfel spus, a temporalității ek-statice ca structură fundamentală a faptului-de-a-fi propriu omului.

Deja prelegerile din semestrul de vară al anului 1925 – 1926 de la Marburg, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit,* atacă această problemă a semnificației distincției dintre forma intuiției și intuiția formală. Sinteza diversului pur care dă unitatea intuiției formale, deși este o sinteză, nu ar aparține intelectului, ci sensibilității:

> «Weil die Einheit, die in dieser reinen Synthesis, în diesem Zusammenbringen, jeweils zugrunde liegt, keine Einheit ist im Sinne eines Verstandesbegriffes, einer Kategorie, sondern weil die Einheit, in der ich räumliche Gebilde und räumliche Bestimmungen zusammenbringe, selbst räumlicher Art ist...»[65].

Această sesizare heideggeriană devine cu atât mai interesantă cu cât ea nu distorsionează cu nimic textul kantian: într-adevăr, Kant

precizează[66] că intuiția simțului intern este posibilă prin faptul că simțul (*Gemüt*) ca spontaneitate afectează diversul dat în simțul intern. Prin urmare, Kant pare a fi văzut că în constituirea intuiției fomale intervine o sinteză originară, în sensul că unitatea pe care ea o dă are un caracter spațial, nu unul conceptual:

> «Fiindcă prin această sinteză (prin faptul că intelectul determină sensibilitatea), spațiul și timpul sunt *date* mai întâi ca intuiții, unitatea acestei intuiții *a priori* aparține spațiului și timpului și nu conceptului intelectului»[67].

Primul merit al lecturii heideggeriene ni se pare a fi acela că ea reușește să risipească într-un mod foarte simplu și elegant ambiguitatea textului kantian și în special a acestei prime note de la § 26, în care unitatea intuiției *a priori* (ca intuiție formală) este atribuită mai întâi sensibilității, pentru a fi apoi pusă pe seama unei sinteze a intelectului, iar în final, din nou sensibilității!

Problema este, însă, în ce măsură această simplificare reușește să se mențină încă în problema pe care Kant o vizează sau, dimpotrivă, o înlocuiește cu o altă problemă?

1. *Abordarea fenomenologică a intuiției pure*

Deși Heidegger va acorda o atenție deosebită distincției formă a intuiției/intuiție formală în cadrul prelegerilor din 1925 – 1926 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*) și a celor din 1927 – 1928 (*Phänomenologische Interpretation der «Kritik der reinen Vernunft»*), în *Kant und das Problem der Metaphysik*, el amintește doar în treacăt această problemă.

Dar în contextul prezentării intuiției pure ca «receptivitate spontană» și a gândirii pure ca «spontaneitate receptivă» – și aceasta pentru că ambele facultăți își au originea în imaginație[68] – teza heideggeriană susține că există nu numai o formă a intuiției pure, ci și un intuit pur al acesteia, care însă nu este rezultatul unei sinteze a intelectului (deci nu este intuiție formală). Altfel spus:

> «Das [illegible] der Ganzheit von Raum und Zeit gehört zu einem Vermögen der bildenden Anschauung»[69].

Prin urmare, Heidegger diferenţiază unitatea originar dată a intuiţiei pure (unitatea totalităţii intuiţiei sau, în limbaj kantian, unicitatea şi infinitatea intuiţiilor pure), care ţine de un *sinopsis* ce reuneşte diversul într-o totalitate originară (în GA 25, Heidegger îl numeşte «sindosis»[70]) de unitatea sintetică derivată a intuiţiei formale care este rezultatul unei sinteze a intelectului.

În acest sens, intuitul intuiției pure nu este un obiect. Tematizarea intuiţiei pure, adică determinarea ei ca obiect, este o operație logică. Caracterul derivat al intuiţiei formale în raport cu forma intuiţiei (intuiţia originară) este marcat de apartenenţa ambelor la imaginaţie, în măsura în care aceasta înglobează *sinopsis*-ul, în sensul estetic al acestuia de *privire de ansamblu*, şi sinteza înţeleasă în sens logic (legare a diversului în concept)[71]. Forma intuiției constituie temeiul care face posibilă obiectivarea intuiției formale[72].

Important mai este de asemenea şi faptul că intuitul intuiției pure nu este un obiect, ci o imagine (produs al imaginației pure, *ens imaginarium*). Altfel spus, intuiția pură este de fapt o intuiție vidă de obiect. Care mai este atunci miza acestui termen de «intuit pur» la care Heidegger face totuşi apel, în ciuda faptului că el desemnează mai degrabă absența decât prezența a ceva? Şi aceasta cu atât mai mult cu cât Heidegger însuşi recunoaşte tendinţa interpretativă dominantă de a refuza intuiţiei pure ca atare un obiect în sensul de intuit[73]? De ce îl păstrează totuşi, de vreme ce el nu dă seamă de un obiect, ci de un «nimic»?

De fapt, Kant a fost cel care a numit formele intuiției pure entități imaginare (*ens imaginarium*[74]). Prin aceasta, el preciza că nu există un obiect corespondent acestor forme ale intuiției ca intuit al lor (în afară, bineînțeles, de intuiția formală, care înseamnă altceva obiectivarea diversului intuiției, adică unificarea diversului raporturilor spațiale sub figuri spațiale determinate, care limitează spațiul și timpul, unice).

Revenind la Heidegger, el susține că acest *ens imaginarium* este un intuit pur. După cum am spus, prezența lui în sistemul cunoaşterii pare redundantă.

În realitate însă, el se constituie ca argument în favoarea ideii că imaginaţia pură este temeiul esenţei intuiţiei pure, în măsura în care evidenţiază caracterul formator al intuiţiei: intuiţia pură, esenţialmente receptivă, este şi «spontană», întrucât ea-şi dă sieşi propriul intuit, chiar dacă acesta este o simplă imagine (care precede, în acest sens, orice tematizare a lucrurilor spaţio-temporale)[75].

Practic, întrucât Heidegger nu tratează decât în treacăt tema diferenţei dintre forma intuiţiei şi intuiţia formală în *Kantbuch*, corelarea ei cu tema imaginaţiei este necesară şi presupune coroborarea acestui text cu cel din 1925 – 1926 (care vorbeşte despre intuiţia formală, dar nu abordează încă problema rolului fundamental al imaginaţiei) şi cu *Interpretarea fenomenologică* din 1927 – 1928 (singura care le tematizează pe ambele).

2. *Abordarea fenomenologică a gândirii pure*

Lectura heideggeriană a *Schematismului transcendental* evidenţiază modul în care «spontaneitatea formatoare» a intelectului[76] pre-determină acel orizont al unităţii ce face posibilă apariţia fenomenului ca obiect.

Contrapartea heideggeriană a mizei fundamentale a *Schematismului* kantian (care a constat în explicitarea principiului posibilităţii unificării celor două elemente eterogene ale cunoaşterii) rezidă:

- pe de-o parte, în ideea că există o anumită afinitate genetică între intuiţie pură şi concept pur, întrucât ambele sunt reprezentări. În acest sens, funcţia lor este de a «indica, anunţa, prezenta» ceva[77]:

> «Allein Denken und Anschauen sind, obzwar unterschieden, doch nicht von einander geschieden, wie zwei völlig ungleichartige Dinge. Beide gehören vielmehr als Arten des Vorstellens zu derselben Gattung des Vor-stellens überhaupt»[78].

- pe de altă parte, în înrădăcinarea lor comună în imaginaţia transcendentală.

Se observă că, în acest fel, Heidegger porneşte de la premise distincte de cele ale lui Kant. Nu este de mirare, deci, că şi rezultatul

la care ajunge este altul: în timp ce Kant descoperă schema transcendentală ca metodă de aplicare a conceptului la intuiţie (temporalizarea, schematizarea categoriilor fiind soluţia teoretică de depăşire a eterogenităţii originare a celor două elemente), Heidegger pune teoria schematismului în slujba dezvăluirii esenţei originare a intelectului şi argumentează în acest fel necesara subordonare a acestuia în raport cu intuiţia.

Conştiinţa de sine, ca esenţă a gândirii pure, însoţeşte gândirea printr-un act pur *de orientare către*, de *raportare la*[79]:

> «Wenn nun Kant dieses reine sich zuwendende Sich-beziehen-auf ... *unseren Gedanken* nennt, dann heisst jetzt *Denken* dieses Gedankens nicht Urteilen, sondern es ist das Denken im Sinne des frei bildenden und entwerfenden, obzwar nicht willkürlichen *Sichdenkens* von etwas»[80].

Proiectându-şi în mod liber un conţinut, actul pur al gândirii gândeşte de fapt acest conţinut imaginându-şi-l, constituind în prealabil o imagine a lui. Ceea ce se constituie astfel sunt regulile sintezei înseşi şi unitatea întregului acestor reguli. În această auto-constituire (spontaneitate) a propriilor reguli însă, proiecţia, deşi liberă, nu este arbitrară: ea-şi dă sieşi regulile (receptivitate). Aceste reguli nu sunt date însă (în conştiinţă), ci ele se dau ca reguli care leagă, ca funcţii ale actului receptiv. De unde şi concluzia lui Heidegger, potrivit căreia gândirea pură nu este în mod accesoriu receptivă[81], ci este spontaneitate receptivă în chiar unitatea pe care o propune. Ea derivă din imaginaţia transcendentală care propune orizontul însuşi de posibilitatea în care gândirea pură îşi proiectează posibilul. Imaginaţia transcendentală ca esenţă a gândirii pure este ceea ce dă seamă în acelaşi timp de libertatea (exprimată de spontaneitatea sa pură) şi de non-arbitrarul intelectului pur (receptivitatea sa pură).

În mod efectiv, argumentaţia heideggeriană ne apare ca încercând să dea seamă de esenţa activităţii categoriilor ca posibilităţi ce nu devin funcţionale decât prin aplicare la intuiţia sensibilă. În acest fel, nevoia de intuiţie a gândirii pure nu este adiacentă funcţionării acesteia, ci este constitutivă. Concepută fără dimensiunea receptivă, categoria îi apare lui Heidegger golită de esenţa însăşi

care-i conferă posibilitatea raportării la..., posibilitate fără de care ea nu este decât formă goală.

Considerată în acest fel, înțelegerea heideggeriană a gândirii pure pare a nu trăda sensul textului kantian, ci dimpotrivă, a-l susține în chiar intenția acestuia de a demonstra valoarea obiectivă a categoriilor.

Numai că pentru a putea impune imaginația transcendentală ca deplină esență a gândirii pure (și, de altfel, a intuiției pure), Heidegger răstoarnă ordinea dintre premisă și argument final. Astfel, *Deducția* kantiană ia drept premisă faptul că unitatea diversului unei intuiții sensibile nu este posibilă decât atâta vreme cât acest divers se raportează la unitatea unei conștiințe de sine (§ 20[82]) și demonstrează că valabilitatea obiectivă a categoriilor constă chiar în aplicabilitatea acestora la intuiții sensibile. Ceea ce înseamnă că obiectivitatea categoriilor este explicată făcând recurs la principiul posibilității înseși a intuițiilor.

Redarea heideggeriană a argumentului kantian este inversă: principiul posibilității categoriilor este exprimat prin raportare la sensibilitatea pură.

* * *

Problematizarea heideggeriană a diferenței dintre forma intuiției și intuiția formală maschează argumentul deducției transcendentale (pe care această diferență avea menirea să îl construiască), precum și dificultatea pe care Kant o resimțise în argumentarea posibilității subiectului de a se intui pe sine însuși. Scopul ei se orientează în direcția revelării fenomenului originar al temporalității. Prin urmare, această schimbare a semnificației discuției despre intuiția pură propune un nou orizont de tematizare, care i-ar fi scăpat lui Kant din vedere:

> «Und in der Interpretation selbst sind wir auf Zusammenhänge zurückgegangen, die Kant seinerseits so nie gesehen und untersucht hat. Die Grundabsicht, zu deren Verwirklichung die beanspruchenen Betrachtungen der transzendentalen Ästhetik gehören, ist eine andere als eine thematische Erforschung der

Erkenntnis oder gar des Bewußtseins überhaupt. Diese Grundabsicht ist jetzt schärfer zu fassen, damit grundsätzlich deutlich wird, in welchen Fragezusammenhang das gekennzeichnete Phänomen der Zeit im besonderen rückt und welche Behandlungsart des Zeitphänomens aus der Grundfragestellung vorgezeichnet ist»[83].

Or, întrucât această problematizare axată pe sensul întrebării referitoare la timp nu este explicită la Kant, interpretarea fenomenologică heideggeriană şi-o propune drept scop.

3. *Auto-afectarea timpului*

Împlinirea deplină a proiectului heideggerian de întemeiere a ontologiei se realizează prin încercarea de a demonstra că imaginaţia transcendentală este temeiul unităţii originare dintre acel *Eu gândesc* al apercepţiei transcendentale şi timpul ca sensibilitate.

Prin urmare, eul pur (*Eu gândesc*) pe care Kant îl sustrage temporalităţii va apărea, la Heidegger, ca fiind temporal.

Preluând sugestia kantiană a schematismului ca principiu al unităţii dintre intuiţie şi concept, Heidegger va susţine, în plus, că timpul originar este chiar temeiul explicitării imaginaţiei transcendentale ca rădăcină a celor două elemente ale cunoaşterii[84].

Demersul său presupune revelarea caracterului temporal al celor trei moduri ale sintezei imaginaţiei transcendentale: sinteza aprehensiunii, sinteza reproducerii, sinteza recogniţiei. Considerate în unitatea lor, aceste sinteze pure exprimă temporalizarea timpului (manifestarea acestuia în unitatea ex-statică a prezentului, trecutului şi viitorului). În dimensiunea lor empirică, ele produc imaginea fiinţării aprehendate, reproduc prezenţa fiinţării anterior aprehendate, prospectează ceea ce trebuie pro-pus ca identic pentru recunoaşterea identităţii dintre fiinţare şi conceptul ei. În dimensiunea lor pură, care face posibilă de fiecare dată dimensiunea empirică, sinteza nu mai are de-a face cu fiinţarea, ci cu diversul *acum*-urilor. Prima sinteză

formează prezentul (aprehendarea *acum*-ului[85]) şi este condiţionată de a doua, care formează trecutul[86] – (menţine şi reproduce ceea ce nu mai este acum); a treia le condiţionează pe cele două anterioare şi face posibil viitorul[87] (prospectează orizontul a ceea ce trebuie propus ca identic pentru recunoaşterea ca acum a *acum*-ului aprehendat şi a celui reprodus).

Consideraţia kantiană, potrivit căreia al treilea tip de sinteză le condiţionează pe celelalte două, pare să vină în sprijinul schemei heideggeriene de interpretare a temporalităţii, în care timpul se temporalizează în mod primar pornind de la viitor.

În acest fel, imaginaţia însăşi apare ca timp originar, întrucât ea este la originea timpului pe care îl formează[88]. Timp originar, imaginaţia constituie (face posibil) timpul derivat (timpul ca succesiune de *acum*-uri).

Prin urmare, ceea ce la Kant apărea ca auto-afectare a subiectului (intuiţia pură este forma simţului intern, adică forma în care simţirea – *Gemüt* – este afectată de activitatea proprie[89]), la Heidegger va apărea ca auto-afectare a timpului: intuiţia pură trebuie să se afecteze cu intuitul pur care este în ea (fără intermediul experienţei).

Heidegger propune astfel o viziune a cărei originalitate constă în temporalizarea atât a imaginaţiei transcendentale, cât şi a apercepţiei transcendentale. În acest fel, acel principiu de inteligibilitate a fiinţei (despre care am discutat în capitolul IV) care stă la baza înţelegerii filosofice se defineşte prin răsturnarea raportului dintre regimul temporal şi cel raţional, în profitul celui dintâi[90].

Temporalizarea apercepţiei transcendentale scoate în evidenţă caracterul temporal al sineităţii sinelui (*Selbstheit des Selbst*[91]); sinele nu este dat, ci format prin auto-afectare pură (auto-afectare a timpului şi a subiectului în acelaşi timp, în virtutea unităţii şi identităţii celor două). Rezultatul acestui pas susţine teoretic acea de-reificare a subiectului (prin tematizarea existenţei omeneşti ca *Dasein*) pe care Heidegger încearcă să o realizeze în *Fiinţă şi timp* pentru a depăşi epoca subiectivităţii moderne. În cazul lucrării *Kant şi*

problema metafizicii, reconstrucţia teoretică realizată prin intermediul temporalizării gândirii pure reconduce întemeierea kantiană a metafizicii înspre originaritatea ei.

În consecinţă, **reconstrucţia teoretică** a sistemului cunoaşterii kantiene, pe temeiul temporalităţii ca fenomen originar, ce dă seamă de finitudinea existenţei omeneşti, constituie:

- o limitare a sensului teoriei kantiene a schematismului, în măsura în care împinge pe un plan secund intenţia manifestă a acestuia de a explica prin intermediul schemei transcendentale posibilitatea unificării celor două surse eterogene de cunoaştere: receptivitatea pură şi spontaneitatea pură;
- o extindere a lui, în măsura în care pune în mod pregnant în evidenţă importanţa timpului ca medium al folosirii empirice a categoriilor;
- şi, în sfârşit – iar această a treia dimensiune le înglobează pe celelalte anterioare –, o re-figurare a lui, în măsura în care recunoaşterea rolului decisiv al imaginaţiei transcendentale atrage după sine evidenţierea atât a

a) distincţiei dintre temporalitatea originară şi temporalitatea derivată (ca serie de *acum*-uri), cât şi a unei

b) subiectivităţi în mod esenţial fenomenale (subiectul ca «subiect transcendental» ce face posibilă cunoaşterea ţine de existenţă, adică de registrul facticităţii, nu de logică, adică de registrul predicativităţii).

NOTE

1. M. Heidegger susţine teza potrivit căreia *Schematismul* şi problematica imaginaţiei transcendentale ar reprezenta nucleul *Criticii*. Din punctul de vedere al acestei probleme, ediţia din 1787 ar fi un recul faţă de cea din 1781, în sensul că în cea dintâi, rolul imaginaţiei productive în actul cunoaşterii se estompează. Ca un posibil contraargument, să remarcăm faptul că *Schematismul* este totuşi unul dintre fragmentele *Criticii* care nu suferă nici o modificare de la o ediţie la cealaltă. Pe de altă parte, însă, poziţii precum cea a lui Daval, în *La métaphysique de Kant*, Paris, 1951, p. 295, încearcă să demonstreze cum, acordând o funcţie esenţială *Schematismului*, ne atragem riscul de a transforma doctrina kantiană a cunoaşterii într-un idealism absolut. Există însă numeroase argumente care nu legitimează această tendinţă, primul fiind oferit de Kant însuşi în *Prolegomene*.

2. CRP, p. 88 Iri; p. 82 EŞ; A44/B61; 134 AR.

3. Paul Mouy, Paul – *Introduction* à la traduction française de *La dissertation de 1770*, Vrin, Paris, 1967, p. 9.

4. Ceea ce nu-l împiedică totuşi pe Kant să «gradualizeze» oarecum activitatea receptivităţii în raport cu cea a intelectului:

«Apoi, faptul că ceea ce este, în cadrul cunoaşterii, sensibil depinde de o dispoziţie specială a subiectului, în măsura în care acesta este capabil, prin prezenţa obiectelor, să opereze o anumită modificare, care poate fi – în funcţie de diversitatea subiecţilor – diferită de la unul la altul şi că întreaga cunoaştere care se sustrage unei astfel de condiţii subiective nu depinde decât de obiect este evident: reprezentările sensibile sunt reprezentări ale lucrurilor aşa cum apar, iar cele intelectuale, ale lucrurilor aşa cum sunt».

Sublinierea ne aparţine şi este menită să atragă atenţia asupra acestei distincţii dintre aspectul fenomenal şi cel numenal al lucrului şi, ceea ce este şi mai important, asupra acestei idei că domeniul intelectului este nu (nu încă) fenomenalul, ci numenalul.

Traducerea fragmentului subliniat optează – spre deosebire de textul francez – pentru o traducere (imperfectă) a expresiei «sensitive cogitata» prin reprezentare, întrucât redarea soluţiei franceze ni s-a părut, în limba română, purtătoare de ambiguităţi. Varianta latină este următoarea:

«... sensitive cogitata esse rerum repraesentationes *uti apparent*, intellectualia *autem sicuti sunt*». – *La Dissertation de 1770*, texte latin et français, Vrin, Paris, 1967, p. 36

5. Kant, I. – *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in *Sämtliche Werke*, vol. 5, Ed. Karl Vorländer, Felix Meiner, Leipzig, 1921; p. 108.

6. Ibidem, p. 85.

7. Ibidem, p. 85.

8. Bennett, Jonathan – capitolul despre schematism din *Kant's Analitic*, Cambridge, 1966, pp. 141 - 152.

9. CRP, p. 161 Iri; p. 162 EŞ; B 168 - 169; p. 219 AR.

10. Philonenko, Alexis – *L'oeuvre de Kant*, vol. I, pp. 183 - 184.

11. CRP, p. 171 Iri; p. 172 EŞ; A140/B179 - 180; p. 225 AR.

12. «For abstract Ideas are not so obvious or easy to children or the yet unexercised mind as particulars ones. If they seem so to grown men, it is only because by constant and familiar use they are made so. For when we nicely reflect upon them, we shall find that general ideas are fictions and contrivances of the mind, that carry difficulty with them, and do not so easily offer themselves, as we are apt to imagine. For exemple, does not require some pains and skills to form the general idea of a triangle (which is yet none of the most abstract comprehensive and difficult) for it must be neither oblique, nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon, but all and none of these at once. In effect, it is something imperfect that cannot exist, an idea wherein some parts of several different and inconsistent ideas are put together. It is true the mind in this imperfect state has need of such ideas, and makes all the haste to them it can, for the conveniency of communication and enlargement of knowledge, to both which it is naturally very much inclined. But yet one has reason to suspect such ideas are marks of our imperfection. At least this is enought to show that the most abstract and general ideas are not those that the mind is first and not easily acquainted with, nor such as its earliest knowledge is conversant about».

Acesta este tot fragmentul din Locke, *An Essay concerning Human Understanding, cartea a IV-a, cap. 7, § 9, citat de Berkeley în tratatul său, în Introducere*, § 13. Redăm în paralel fragmentul din *Schematism* care se referă la acelaşi text din Locke şi la interpretarea pe care i-o face Berkeley:

«În realitate, la baza conceptelor noastre sensibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme. Nu există imagine a unui triunghi care să poată fi vreodată adecvată conceptului de triunghi. Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, dreptunghiulare sau scalene etc., ci ar fi restrânse totdeauna numai la o parte a acestei sfere» (CRP p. 171 Iri; p. 173 EŞ; A140 - 141/B180; p. 226 AR).

13. Berkeley, George – *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, partea I, § 3, în *Philosophical Works*, Dent, London, 1875, p. 78.

14. Ibidem, § 5.

15. CRP, p. 169 Iri; p. 170 EŞ; A138/B177; p. 224 AR: «În toate celelalte ştiinţe, în care conceptele prin care obiectul e gândit în mod general nu sunt atât de esenţial diferite de conceptele care-l reprezintă *in concreto*; astfel cum e dat, este inutil să se dea o explicaţie particulară cu privire la aplicarea conceptelor la obiect.

16. Există şi interpretări ale *Schematismului*, de pildă, Walsh, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysic*, Edinbourg: Edinbourg U. P., 1975, p. 67 – care pretind să surprindă încă la Kant afinităţi cu poziţia empiristă, conform căreia conceptele ar fi un fel de imagini mai estompate.

Considerăm totuşi că o astfel de acuzaţie depăşeşte în mod vădit intenţia textului kantian. Argumentele ar fi de altfel următoarele:

- 1) insistenţa lui Kant asupra ideii că: a) conceptul este o regulă, deci nu o entitate mentală de genul imaginii; b) schema nu este imagine, ci un procedeu general prin care imaginaţia procură unui concept imaginea sa;

- 2) termenul «imagine», prezent în text, deşi poate stârni ambiguităţi, în măsura în care trimite la o terminologie empiristă, desemnează – în cazul lui Kant – mai degrabă ideea de instanţă sau instanţiere empirică a unui concept. Faptul că *Schematismul* reprezintă o critică a empirismului în limbaj empirist, că autorul îi opune argumente teoretice lui Berkeley, acceptând în prealabil, măcar parţial, obiecţiile pe care acesta din urmă le-a adresat «ideilor abstracte», nu numai că răspunde unei intenţii manifeste a lui Kant, dar constituie chiar punctul forte al teoriei kantiene a schemei transcendentale.

17. CRP, p. 171 Iri; p. 172 EŞ; A140/B 179 - 180; p. 226 AR.

18. p. 141.

19. CRP, pp. 164 - 165 Iri; p. 165 EŞ; A133/B172; p. 221 AR.

20. Allison, Henri – *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, London, 1983.

21. Puech, Michel – *Kant et la causalité*, Vrin, Paris, 1990, p. 373.

22. Kemp Smith, Norman – *A Commentary to Kant's Critic of pure Reason*, ed. 1962, pp. 334 - 342.

23. Paton, H. J. – *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1970, II, pp. 17 - 80.

24. CRP, p. 147 Iri; p. 146 EŞ; A 108 - 109; p. 184 AR.

25. CRP, p. 240 Iri; p. 245; A238/B297 - 298; p. 296 AR.

26. «Conceptul pur despre acest obiect transcendental (care, de fapt, în toate cunoaşterile noastre nu este întotdeauna identic = X) este ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă. Acest concept nu poate conţine nici o intuiţie determinată şi nu va privi deci altceva decât acea unitate care trebuie să se întâlnească într-un divers al cunoaşterii, întrucât acest divers se află în raport cu un obiect. (...) Iar fiindcă această unitate trebuie să fie considerată ca necesară *a priori* (pentru că altfel cunoaşterea ar fi fără obiect), raportul cu un obiect transcendental, adică cu realitatea obiectivă a cunoaşterii noastre empirice...» (CRP, p. 147 - 148 Iri; p. 147 EŞ; A108; p. 185 AR).

27. Schaper, E. – *Kant's Schematismus Reconsidered*, în *Review of Metaphysics*, 18/1964, pp. 267 - 292.

28. Chipman, L. – *Kant's Categories and their Schematism*, în *Kant-Studien*, 63/1972, pp. 36 - 50.

29. CRP, p. 168 Iri; p. 169 - 170 EŞ; A137/B176; p. 224 AR.

30. Dieter Henrich confirmă şi el ideea conform căreia ontologia lui Kant ar fi o ontologie a fenomenului şi nu una a lucrului în sine, în articolul *Über die Einheit der Subjectivität*, în *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1955.

Problema rămâne însă cu atât mai intcresantă, cu cât poate fi considerată a rămâne încă discutabilă.

31. KM, § 29, p. 138 (p. 204 ef).

32. CRP, pp. 170 - 171 Iri; 171 EŞ; A124; p. 193 AR.

33. KM, § 9, p. 140 (p. 205 ef).

34. CRP, p. 163 Iri; 165 EŞ; A132/B171; p. 221 AR.

35. KM, § 29, p. 145 (p. 210 ef).

36. KM, § 29, p. 144 (p. 209 ef).

37. KM, § 29, p. 146 (p. 212 ef).

38. CRP, p. 169 - 170 Iri; 170 - 171 EŞ; A138 - 139/B177 - 178; pp. 224 - 225 AR.

39. KM, p. 83 (p. 147 ef).

40. KM, p. 84 (p. 147 ef): «Kant führt nun zunächst das Problem wieder in einer mehr äußseren Form ein, am Leitfaden nach der möglichen Subsumption der Ersheinungen unter die Kategories. Die Rechtfertigung dieser Fragestellung soll, entsprechend der Behandlung der „quaestio juris“, einer Herausarbeitung der inneren Dynamik des Schematismusproblems erst nachfolgen»

«Kant tratează mai întâi problema de o manieră exterioară, ca linie directoare a întrebării referitoare la posibilitatea subsumării fenomenelor la categorii. Justificarea acestui procedeu – în conformitate cu ceea ce s-a realizat în expunerea problemei de drept (*questio juris*) – este consecinţa unei cercetări aprofundate a dinamicii interne a problemei schematismului.»

41. KM, p. 139 (p. 204 ef).

42. CRP, p. 170 - 171 Iri; 171 EŞ; A124; p 193 AR.

43. KM, p. 140 (p. 205 ef).

44. Deja din *Estetica transcendentală,* Kant discută despre această distincţie, deşi nu în mod explicit. Deşi afirmă că spaţiul şi timpul sunt doar forme ale intuiţiei, el vorbeşte totuşi despre ele şi ca fenomene (ca şi cum ar fi fenomene):

CRP, p. 75 Iri; p. 69 EŞ; A25/B39; p. 121 AR: «Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Grösse vorgestellt» («Spaţiul este reprezentat ca o mărime infinită *dată*»).

CRP, p. 81 Iri; 75 EŞ; A32/B48; p. 127 AR: «Die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* muss als uneingeschränkt gegeben sein» («Prin urmare, reprezentarea originară de *timp* trebuie să fie dată ca ilimitată»).

Este drept că spaţiul şi timpul nu sunt prezentate încă în calitate de obiecte ale ştiinţei, în sensul de obiectivităţi gândite prin intermediul sintezei, dar ele nu apar nici numai ca forme ale intuiţiei, ci şi ca acel ceva el însuşi intuit.

45. CRP, p. 148 Iri; p. 148 EŞ; B154; p. 211 AR.

46. CRP, p. 91 Iri; p. 86 - 87 EŞ; B68; p. 139 AR .

47. CRP, p. 82 Iri; p. 76 EŞ; A34/B50; p. 128 AR: «Timpul este condiţia formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere»

Sau, CRP, p. 132; p. 131 EŞ; A98; p. 179 AR: «De oriunde ar proveni reprezentările noastre, fie că sunt produse de influenţa lucrurilor externe sau de

cauze interne, fie că s-au format *a priori* sau empiric ca fenomene, totuşi ele aparţin, ca modificări ale simţirii (*Gemüt*) de simţul intern, şi ca atare, toate cunoştinţele noastre sunt supuse în cele din urmă condiţiei formale a simţului intern, adică timpului...».

48. CRP, p. 92 Iri; p. 87 EŞ; B69; p. 139 AR.

49. CRP, p. 91 Iri; p. 86 - 87 EŞ; B68; p. 139 AR.

50. CRP, p. 149 Iri; p. 149 - 150 EŞ; B155; p. 212 AR şi apoi tot din § 4, p. 147 Iri; 147 EŞ; B 152 - 153; p. 210 AR: «Aici e locul să facem inteligibil paradoxul pe care fiecare a trebuit să-l remarce în expunerea formei simţului intern (§ 6)... în sistemele de psihologie se obişnuieşte de preferinţă ca ***simţul intern*** şi facultatea ***apercepţiei*** (pe care noi le distingem cu grijă) să fie prezentate ca identice».

De asemenea, în § 24, p. 149 Iri; p. 150 EŞ; B155; p. 212 AR: «Dar problema de a şti cum eul, acel *eu gândesc*, este distinct de eul care se intuieşte pe sine însuşi... şi totuşi este identic cu acesta din urmă ca acelaşi subiect...».

51. CRP, pp. 147 - 149; pp. 147 - 149 EŞ; B153 - 155; pp. 210 - 212 AR.

52. CRP, p. 92 Iri; p. 87 EŞ; B68; 139 AR.

53. CRP, p. 71 Iri; p. 65 EŞ; A19/B33; p. 117 AR.

54. CRP, p. 154 notă, Iri; p. 154 - 155 EŞ; B160; p. 215 AR.

55. «... aceasta (determinarea intuiţiei pure) nu este posibilă decât prin conştiinţa determinării simţului intern cu ajutorul acţiunii transcendentale a imaginaţiei (adică prin influenţa sintetică a intelectului asupra simţului intern), pe care am numit-o sinteză figurată» (CRP, p. 148 Iri; 148 EŞ; B154; p. 211 AR).

56. CRP, p. 71 Iri; p. 65 EŞ; A19/B33; p. 117 AR.

57. CRP, p. 148 Iri; p. 148 EŞ; B154; 211 AR.

58. CRP, p. 154 Iri; pp. 154 - 155 EŞ; B160 - 161; p. 215.

59. CRP, p. 155 Iri; p. 156 EŞ; B161 - 162; pp. 215 - 216 AR.

60. CRP, p. 134 Iri; 133 EŞ; A99 - 100; p. 180 AR. Analizând problema perceperii spaţiului şi timpului, Patricia Kitcher enunţă şi ea, ca o evidenţă, faptul că sinteza care determină reprezentarea unor spaţii şi timpuri particulare (spaţiul şi timpul ca fenomene, ca obiecte) este de fapt, conform limbajului din prima ediţie a *Criticii*, sinteză a aprehensiunii:

«To perceive spatial (and temporal) regions, we must perceive (or imagine) objects and events in spatial (ans temporal) arrays. (...) It is clear from the texts preceding and following the note that the synthesis at issue is the synthesis of apprehension» (*Kant's Transncendental Psychology*, Oxford University Press, 1990, pp. 157 - 158)

61. CRP, p. 126 Iri; p. 125 EŞ; B 130; p. 197 AR.

62. CRP, a doua notă de la § 26, p. 155 notă Iri; p. 156 EŞ; B162; p. 216 AR.

63. KM, § 35, p. 190 (p. 253 ef).

64. «Der innere Sinn ist nichts anderes als die empirische Apperzeption, d.h. das empirische Selbstbewusstsein, in welchem Selbstbewusstsein das Selbst oder

das Ich lediglich als Objekt. nicht als Subjekt begegnet» (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA, 21, p. 297).

(«Simţul intern nu este nimic altceva decât apercepţie empirică, adică conştiinţa de sine empirică, în aceasta sinele sau eul prezentându-se numai ca obiect, nu ca subiect».)

65. Heidegger, M. – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. V. Klostermann, Frankfurt. 1976, GA 21, p. 295: «Pentru că unitatea care se află la baza acestei sinteze pure, a acestui act de a „aduce laolaltă" nu este o unitate de tipul celei aparţinând unui concept al intelectului, unei categorii, ci această unitate – în care reunesc imagini şi determinaţii spaţiale – are şi ea un caracter spaţial».

66. CRP, p. 92 Iri; pp. 86 - 87 EŞ; B68; pp. 138 - 139 AR.

67. CRP, prima notă § 26, p. 154, notă; pp. 154 - 155 EŞ; B160; p. 215 AR.

68. KM, § 29, p. 147 (pp. 211 - 212 ef).

69. KM, § 28, p. 135 (p. 200 ef): „*Syn*-ul corespunzător totalităţii spaţiului şi timpului aparţine unei puteri a intuiţiei formatoare".

70. GA 25, p. 135.

71. KM, § 28, p. 135 (p. 200 ef).

72. Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, V. Klostermann, Frankfurt, 1977, GA 25, p. 131.

73. KM, § 28, p. 136 (p. 202 ef).

74. CRP, p. 271 Iri; 279 EŞ; A291/B347; p 328 AR.

75. Ferrié, Christian – *Heidegger et le problème de Kant*, p. 118.

76. KM, § 29, p. 143 (p. 208 ef).

77. KM, § 4, p. 20 (p. 84 ef).

78. KM § 29, p. 140 (p. 205 ef): «Gândirea şi intuiţia, deşi distincte, nu sunt nicidecum separate una de cealaltă, precum două lucruri care ar avea naturi distincte. Ambele aparţin, ca tipuri de reprezentare, genului comun de reprezentare în general».

79. Într-adevăr, Kant spune: «Conceptele pure ale intelectului se raportează prin simplul intelect la obiecte ale intuiţiei în genere, rămânând nedeterminat dacă această intuiţie este a noastră sau o oarecare alta, cu condiţia de a fi sensibilă, dar tocmai de aceea nu sunt decât simple forme de gândire, prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat» (CRP, § 24, p. 144 Iri; p. 144 EŞ; B150; p. 209 AR).

80. KM, § 29, pp. 143 - 144 (p. 209 ef): «Atunci când I. Kant denumeşte prin expresia „gândirea noastră" actul pur de „referire la...", „orientare către...", a gândi această „gândire" nu înseamnă a judeca, ci vizează actul gândirii în sensul în care aceasta se imaginează" construindu-şi, proiectându-şi liber, deşi nu la întâmplare, ceva».

81. KM, pp. 146 - 147 (p. 211).

82. CRP, p. 138 Iri; p. 138 EŞ; B143; p. 205 AR.

83. GA 21, pp. 305 - 306: «Prin interpretare am redescoperit corelaţii pe care Kant însuşi nu le-a sesizat şi nu le-a examinat niciodată. Intenţia de bază a

consideraţiilor făcute asupra *Esteticii transcendentale* nu este aceea a unei cercetări tematice a cunoaşterii şi nici a conştiinţei. Putem sesiza cu mai multă precizie acum această intenţie, clarificând prin aceasta contextul în care se plasează fenomenul de timp considerat şi modul esenţial în care acest fenomen este interpelat».

84. KM, § 35, p. 187 (p. 250 ef).

85. KM, § 33a, pp. 171 - 172 (p. 235 ef).

86. KM, § 33b, p. 174 (p. 238 ef).

87. KM, § 33c, pp. 177 - 178 (pp. 240 - 241).

88. KM, § 33, p. 168 (p. 232 ef); precum şi § 35, p. 187 - 188 (p. 251 ef).

89. CRP, p. 91; p. 86 EŞ; 67; p. 138 AR.

90. La Kant, regimul temporal este plasat sub semnul permanenţei. În acest sens, departe de a fi temporală, Apercepţia transcendentală constituie, dimpotrivă, reperul şi temeiul obiectiv al succesiunii fenomenale. Nefiind totuşi ceva absolut (cum era la Newton), timpul kantian este subiectiv. Ceea ce face ca, în sistemul kantian, reperul să fie nu simţul intern ca succesiune fenomenală, ci intelectul, care imprimă ordine obiectivă fenomenelor în timp (prin intermediul imaginaţiei).

91. KM, § 33, p. 179 (p. 242 ef).

CONCLUZII

Vom încerca în cele ce urmează să sintetizăm rezultatele acestui proiect heideggerian de re-plasare a filosofiei transcendentale în normele ontologiei fundamentale.

Intenţia noastră – manifestă în capitolele anterioare – de a organiza problematica tratată în aşa fel încât ea să poată da seamă nu numai de complexitatea interogaţiilor pe care le ridică interpretarea fenomenologică a *Criticii raţiunii pure*, dar şi (chiar dacă numai parţial) de configuraţia istorică a câmpului tematic kantian, pe de o parte, şi a câmpului tematic heideggerian, pe de altă parte, considerate independent unul de celălalt, face posibilă acum formularea mai clară a întrebării referitoare la semnificaţia <u>modelului</u> heideggerian de interpretare kantiană.

Atât *corpus*-ul kantian, cât şi cel heideggerian propun o reflecţie asupra posibilităţii metafizicii.

a) Kant vizează – ca urmare a criticii metafizicii dogmatice – «transformarea» conceptului acesteia, în sensul constituirii unei ştiinţe în măsură să se afirme nu prin intermediul unor concepte pure reflectând arbitrar entităţi supranaturale (exterioare câmpului experienţei posibile), ci să extindă *a priori* cunoaşterea noastră. Or, cunoaşterea omenească nu poate fi decât o cunoaştere a fenomenelor, aşa cum sunt ele date prin intermediul formelor intuiţiei şi gândirii, ca obiecte ale unei experienţe posibile.

Tocmai de aceea, metafizica trebuie «repusă de critică pe căile sigure ale ştiinţei»[1], numai astfel dobândindu-şi şi putându-şi delimita acel câmp al cunoaşterii care depinde de ea (acela al principiilor

şi al limitelor de aplicare a acestora). Ştiinţa metafizică este deci posibilă doar ca sistem al condiţiilor *a priori* ale experienţei înseşi, ca «filosofie transcendentală».

Constituindu-se ca urmare a unui examen critic riguros al raţiunii, această ştiinţă raţională pură, care este metafizica, constituie sistemul conceptelor şi al principiilor *a priori* aflate la baza tuturor ştiinţelor, al judecăţilor sintetice *a priori*.

În acest sens, formularea problemei criticiste, referitoare la raportul dintre cunoaştere (reprezentare) şi obiectul cunoaşterii, este menită să tematizeze de fapt problema reprezentării (cunoaşterii) ca problemă a raportului dintre aceste două «entităţi» eterogene din punct de vedere funcţional (conceptul şi intuiţia), dar omogene din punctul de vedere al tipului lor de apartenenţă: ele nu ţin de realitate, ci de sfera subiectivă a cunoaşterii, menită şi nevoită să se obiectiveze doar în condiţiile unei posibile receptivităţi (deschideri) faţă de sfera empiricului.

b) Şi Heidegger porneşte de la necesitatea unei critici («deconstrucţii») a metafizicii tradiţionale, dar nu în măsura în care aceasta ar fi dogmatică (adică ar fi o cunoaştere *a priori* a lucrurilor în sine), ci în măsura în care ea este o «metafizică a reprezentării» şi a subiectivităţii. Formularea «problemei metafizicii» cunoaşte deci, din start, o deplasare semnificativă în raport cu Kant.

«Problema metafizicii» heideggeriene apare formulată ca problemă a ontologiei fundamentale. Această ontologizare de tip fenomenologic a versiunii transcendentale (proprii *Criticii raţiunii pure*) impune încă din start exigenţa unei regresii înspre originaritatea metafizicii înseşi:

> «Gelingt es der folgenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, die Ursprünglichkeit des Ursprungs der Metaphysik an den Tag zu bringen...»[2].

> «Für den Entwurf der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis muß sich zuvor schon ein Durchblick geöffnet haben in die Dimension des Rückgangs zum tragenden Grunde der Möglichkeit dessen, was in seiner Wesensverfassung gesucht wird»[3].

Scopul lucrării *Ființă și timp* fusese acela de a formula problema raportului dintre ființă şi timp, mai exact spus, de a realiza o explicitare a timpului ca orizont transcendental al întrebării referitoare la ființă[4]. Elaborarea întrebării referitoare la ființă presupunea însă o interpretare prealabilă a *Dasein*-ului în temporalitatea sa[5], în cadrul unei ontologii existenţiale a *Dasein*-ului[6]. *Sein und Zeit* debuta astfel sub semnul unei demultiplicări[7] a problematicii sale-cheie: 1) într-o întrebare referitoare la sensul ființei (*leitende Frage*); şi 2) o analiză ontologică a *Dasein*-ului sau ontologie fundamentală (ca *Leitfaden*).

Şi *Kantbuch* cunoaşte o asemenea demultiplicare a problematicii sale directoare, care se defineşte ca ontologie fundamentală (şi, în acest caz, ea este directoare în măsura în care îşi propune să orienteze interpretarea *Criticii*[8]), dar care îşi axează argumentația pe fenomenul de timp[9] – timpul ca formă a intuiției (§ 9 - 10), timpul ca rădăcină a imaginaţiei, transcendenţa. Interesant este că deşi problema temporalităţii este anunţată în mod explicit în *Sein und Zeit* încă de la început, sub forma constatării că există o temporalitate a *Dasein*-ului[10], ea nu este analizată decât în secţiunea a II-a. Lucrarea *Kant şi problema metafizicii* nu anunță o analiză a temporalităţii, însă ea evidențiază efectiv – cu referire la Kant – importanța timpului în diferitele momente de întemeiere a metafizicii.

Or, la Kant, abordat din punct de vedere istoric, nu este de fapt vorba nici despre dezvăluirea (*Aufhellung*) esenţei transcendenței subiectului omenesc şi nici – cu atât mai puțin – despre explicitarea (*Auslegung*) subiectului ca temporalitate originară (*ursprünglicher Zeit*). În acest fel, problema kantiană a posibilității judecăților sintetice *a priori*, care va conduce – în *Critică* – la necesitatea de a demonstra realitatea obiectivă a categoriilor (deducţia transcendentală), este disimulată de fapt, în cadrul interpretării heideggeriene, de promovarea importanței deducţiei subiective a categoriilor şi a preocupării pentru originea unificării surselor cunoaşterii. În plus, tema preeminenţei intuiției pure în raport cu gândirea pură şi a imaginaţiei transcendentale (explicitate ca temporalitate), ca temei al posibilității intrinseci a ontologiei, impun figura unui kantianism ontologizat. Tocmai în acest sens, criticismul îi apare lui Heidegger ca fiind primul moment filosofic care ar fi întrevăzut întrebarea referitoare la

posibilitatea revelării ființei ființării (*Offenbarkeit des Seins vom Seiendem*), precum și determinația transcendentală a timpului: timpul ca determinație fundamentală a transcendenței finite (*die Zeit als Grundbestimmung der endlichen Transzendenz*[11]).

Recursul kantian la temporalitate nu se transformă însă în instrument al unei cunoașteri de tipul dezvăluirii (temporalitatea nu revelează prin ea însăși orizontul cunoașterii ontologice), ci al unei cunoașteri definite ca sinteză a coordonatei intuitive și a celei conceptuale, a celei raționale și a celei empirice.

În cadrul lecturii fenomenologice a *Criticii rațiunii pure*, dincolo de o interpretare istorico-filologică subtilă, dar extrem de partinică, Heidegger realizează o explicitare a propriei sale idei de ontologie fundamentală: astfel, el vrea să pună în evidență nu ceea ce spune și problematizează Kant, ci ceea ce pune în lumină întemeierea sa[12].

Toate aceste constatări ne determină să reafirmăm că interpretarea heideggeriană a *Criticii* nu face altceva decât să sustragă metafizica lui Kant temeiului ei criticist și să o transpună într-un alt tip de fundament. Care este semnificația acestui alt tip de fundament?

Evident, Heidegger dă naștere unui tip de lectură kantiană diferit, în măsura în care pune în evidență, în cadrul lui, anumite deschideri problematice. În lumina acestor deschideri, o «mai bună» înțelegere a lui Kant devine posibilă.

Dar este oare această judecată suficientă pentru a surprinde semnificația interpretării heideggeriene a *Criticii*?

Distanța dintre cele două modele de construcție ale metafizicii, cel kantian și cel heideggerian, nu face, de fapt, decât să pună în lumină posibila «diversitate a determinațiilor relative ale esenței cunoașterii în general și a metafizicii în special». Tocmai de aceea, ea trebuie evidențiată ca atare. Că istoria filosofiei conține o astfel de diversitate de modele metafizice – această remarcă pare a exprima, cel puțin sub această formă, cea mai elementară evidență.

Cu toate acestea, ceea ce determină un «model» nu este nici violența expresiei lui, nici succesul pe care îl are la un moment dat și nici vreo determinație cronologică stabilită. Dimpotrivă, toate acestea, atunci când apar, semnalează de fapt, prin prezența lor, existența

– chiar dacă nu încă manifestă – a unui cadru reflexiv amplu, capabil să determine o anume ordonare, conceptualizare, dispunere a fenomenelor filosofice particulare sau tradiţionale.

Există mai multe filosofii, deci există mai multe forme determinate de filosofare şi, implicit, mai multe profile de «problematizare» filosofică[13]. Esenţa actului cultural, fie el umanist sau ştiinţific, a rezidat şi rezidă nu doar în capacitatea de a multiplica informaţiile, de a face posibile descoperirile, de a lărgi câmpurile tematice, ci mai ales în capacitatea de a le configura, de a proiecta în ele profunzimi inexistente până în acel moment, de a le atribui (aşa cum atribui unei funcţii o valoare) intuiţii menite să le confere un dinamism şi o dispunere nouă.

Ceea ce face dintr-o lectură filosofică un model de interpretare este chiar capacitatea ei de a reconfigura istoria unei probleme în funcţie de o anumită intuiţie. De a construi o teorie în jurul acestei intuiţii şi de a «forţa» alte teorii să se înscrie în ordinea conceptuală fixată de ea. Altfel spus, de a-şi decupa în spaţiul nedeterminat al înţelegerii filosofice implicite un set de condiţii de posibilitate şi de a instala în aceste condiţii de posibilitate probleme, întrebări, certitudini deja explicitate[14].

Semnificaţia noului tip de fundament, pe care interpretarea fenomenologică a *Criticii raţiunii pure* îl ataşează problematicii metafizicii criticiste, ţine de expunerea şi explicitarea condiţiilor de posibilitate din care este sustrasă *Critica* şi a condiţiilor de posibilitate în care ea este replasată, lucru pe care am încercat de altfel să-l realizăm pe parcursul studiului nostru.

Prezentare sistematică a presupoziţiilor în care este replasată problema kantiană a metafizicii

I. Interpretarea heideggeriană a *Criticii raţiunii pure* substituie orizontului transcendental al criticismului un orizont ontologic.

Această substituire echivalează cu o deviaţie semantică a problemei kantiene, în măsura în care ea redecupează şi, în acest fel, sărăceşte conceptul kantian de ontologie. Prin urmare, se poate

formula în mod justificat întrebarea: în ce măsură echivalența heideggeriană dintre cunoaștere ontologică și ontologie este susținută de opțiunile conceptuale ale lui Kant?

În *Arhitectonica rațiunii pure*, Kant folosește termenul de ontologie pentru a desemna atât filosofia transcendentală, cât și metafizica naturii (nu și metafizica moravurilor)[15].

De asemenea, conceptul de ontologie este determinat, la Kant, atât de exigența de a revizui, prin intermediul criticii, așteptările pe care filosofia tradițională le formulase la adresa metafizicii (ca disciplină ce ar exprima o cunoaștere *a priori* despre suprasensibil), cât și, implicit, de îndemnul de a accepta rezultatele ceva mai modeste ale unei «simple analitici a intelectului pur»:

> «Analitica transcendentală are deci acest rezultat important de a arăta că intelectul nu poate face *a priori* niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în genere... și numele mândru al unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoașteri sintetice *a priori* despre lucruri în genere (...) trebuie să facă loc titlului mai modest al unei simple analitici a intelectului pur»[16].

Prin urmare, în acest sens de filosofie transcendentală (sau analitică a intelectului pur), ontologia nu se poate concepe decât ținând cont de limitele pe care i le impune câmpul experienței posibile. De unde și aspectul epistemologic al criticismului kantian, care este însă total camuflat de lectura heideggeriană.

Parțialitatea acesteia din urmă ține de opțiunea de a interpreta problema kantiană a metafizicii exclusiv în termenii unei întemeieri a cunoașterii ontologice, nu și în aceia ai unei teorii a cunoașterii.

II. Turnura fenomenologică a interpretării heideggeriene a problemei metafizicii la Kant reiese și din modul în care Heidegger caracterizează câmpul originar al cunoașterii ontologice. Or, două condiții teoretice fac posibilă această versiune fenomenologică a «temei cunoașterii», așa cum se află ea transfigurată de lectura heideggeriană a lui Kant:

1) ideea ierarhiei dintre cei doi constituenți ai acestei unități

originare care este cunoaşterea (ideea preeminenţei intuiţiei pure în raport cu gândirea pură);

2) ideea unei unităţi originare a acestora.

II.1. În ceea ce priveşte raportul dintre intuiţie şi concept, teza heideggeriană potrivit căreia «a cunoaşte înseamnă în mod primordial a intui»[17] este o contra-replică adresată concepţiei tradiţionale, potrivit căreia a cunoaşte înseamnă a judeca. De fapt, substituirea imaginii ontologizate a cunoaşterii imaginii logice (predicative) a cunoaşterii este favorizată de destituirea concepţiei logice a adevărului ca judecată «de către» şi în profitul concepţiei ontologice, originare, a adevărului ca survenire, dezvăluire (*aletheia*) a fiinţei.

Semnificaţia deplină a unei astfel de preeminenţe a intuiţiei în raport cu gândirea este dată însă de faptul că ea este menită să susţină şi să facă posibilă teoria finitudinii cunoaşterii omeneşti, înrădăcinată în esenţa finită a intuiţiei omeneşti (*intuitus derivativus*)[18]. Or, tocmai din perspectiva acestei teme – şi, desigur, există un «analogon» al ei la nivelul teoriei kantiene, raportul dintre cele două concepţii despre finitudine fiind «reglat» de fapt de diferenţa dintre semnificaţiile corespunzătoare ataşate raţionalităţii – Heidegger vizează constituirea unei ontologii fundamentale (pregătită de metafizica finitudinii *Dasein*-ului), precum şi explicitarea filosofiei transcendentale ca analitică a finitudinii subiectivităţii subiectului.

II.2. A doua teză fundamentală a interpretării heideggeriene a *Criticii raţiunii pure* se referă la «apartenenţa genetică»[19] a celor două elemente care constituie cunoaşterea:

> «Aber die notwendige Zugehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand zur Wesenseinheit der endlichen Erkenntnis schlißt nicht aus, sondern ein, daß eine Rangordnung in der strukturmässigen Gründung des Denkens auf die Anschauung als das führende Vorstellen besteht»[20].

Critica exprimă ipoteza unei surse a unităţii originare a cunoaşterii[21], care ar exista, dar care nu poate fi tematizată şi cunoscută ca atare:

a) pe de-o parte, pentru că nu putem avea o intuiţie a ei;

b) pe de altă parte, pentru că ideea unei unităţi a sensibilităţii şi raţiunii nu ar putea fi decât o idee transcendentală a raţiunii (după cum este, de fapt, şi ideea unei unităţi a raţiunii[22]):

> «Ideea unei *forţe fundamentale,* despre care însă logica nu ne informează dacă aşa ceva există, este cel puţin problema unei reprezentări sistematice a diversităţii forţelor. (...) În adevăr, încă înainte de a fi probat unitatea diverselor forţe, ba chiar şi atunci când, după toate încercările, nu am reuşit să o descoperim, presupunem totuşi că o astfel de unitate ar trebui să se găsească»[23].

Mai mult, problema kantiană a surselor originare ale cunoaşterii este departe de a fi transparentă. În cea de-a doua secţiune a *Deducţiei transcendentale*, în textul primei ediţii, Kant expune tripla sinteză care stă la baza oricărei cunoaşteri: sinteza aprehensiunii <u>în</u> intuiţie; sinteza reproducţiei <u>în</u> imaginaţie; sinteza recogniţiei <u>în</u> concept[24]. În acest fel, sensibilitatea, imaginaţia şi apercepţia ne apar ca surse originare ale cunoaşterii, nederivabile una din cealaltă. Acest lucru este confirmat de altfel la sfârşitul deducţiei subiective din această versiune:

> «Sunt trei izvoare subiective pe care se întemeiază posibilitatea unei experienţe în genere şi cunoaşterea obiectelor acestei *experienţe: simţurile, imaginaţia* şi *apercepţia*»[25].

Supraevaluând importanţa referinţelor kantiene la existenţa unei posibile rădăcini comune a surselor cunoaşterii, Heidegger supune facultăţile cunoaşterii unui proces de estetizare generalizată:

- asimilează (confundă) imaginaţia şi intuiţia[26];
- temporalizează apercepţia transcendentală.

Or, una dintre problemele pe care vrea să le rezolve Heidegger este lipsa de corelaţie dintre spontaneitatea atemporală a lui *Eu gândesc* şi spontaneitatea auto-afectării care este timpul[27]. Motiv pentru care, ceea ce-i va conferi un temei sensibilităţii este – în viziunea lui Heidegger – nu ordinea conceptuală (ca la Kant), ci temporalitatea originară a *Dasein*-ului.

Mutaţia semnificativă care se produce la nivelul interpretării heideggeriene a temporalităţii este aceea de la timp ca şi cadru estetic la timp ca structură existenţială a *Dasein*-ului. Consecinţa acestei mutaţii transpare în fenomenologizarea apercepţiei transcendentale,

concepută ca auto-donaţie (*Selbsterfassen*[28]). Or, auto-afectarea subiectului, văzută (în registru heideggerian) ca auto-afectare a timpului, implică de fapt o suprapunere între simţul intern şi apercepţie. Această suprapunere este însă menită să evidenţieze caracterul auto-constitutiv al subiectului sau, mai exact spus, al temporalităţii ca structură fundamentală a *Dasein*-ului.

La Kant, timpul rămâne un dat, ce-i drept, nu un dat absolut (Newton), ci un dat subiectiv.

Încă o dată, pasul pe care îl operează mutaţia heideggeriană este acela de la timpul ca «dat» la timpul ca «producere» (autoproducere).

Coroborarea interpretărilor heideggeriene din *Kant şi problema metafizicii* şi *Interpretarea fenomenologică a Criticii raţiunii pure* este cu atât mai interesantă cu cât aceste lucrări îşi construiesc argumentaţiile în mod divergent: dacă în prima, tendinţa de asimilare a lui Kant în paradigma fenomenologică este predominantă, în cea de-a doua, mult mai evidentă este, dimpotrivă, tendinţa de detaşare a lui Heidegger de Kant.

În *Interpretare...*, ca şi în *Fiinţă şi timp* şi în *Logică. Întrebarea referitoare la adevăr*, Heidegger îl acuză pe Kant că, deşi a întrevăzut, în *Schematismul transcendental*, semnificaţia fundamentală a timpului ca structură a *Dasein*-ului, el rămâne totuşi, din punct de vedere teoretic, prizonierul unei concepţii care înrădăcinează temporalitatea în prezenţa prezentului (*Anwesenheit der Gegenwart*). Timpul kantian ar fi astfel tributar regimului permanenţei: adică, este un «dat» (structură *a priori* a subiectivităţii) şi nu «temporalizare» prin existenţialitatea *Dasein*-ului.[29]

Din acest punct de vedere, este mai simplu de înţeles acum de ce Heidegger a investit cu un interes aparte distincţia kantiană dintre intuiţia formală şi forma intuiţiei; ceea ce la Kant era menit să explice producerea <u>conceptului de timp</u> (intuiţia formală era produsul determinării sensibilităţii de intelect), la Heidegger trece drept explicaţie a producerii <u>timpului</u> însuşi[30].

III. În sfârşit, un alt element pe care se bazează această reconstrucţie teoretică, reprezentată de interpretarea fenomenologică a

Criticii rațiunii pure, este substituirea metodei analitice a *Criticii* cu o metodă genetică.

Pentru Heidegger, *Critica* este în mod concomitent întemeiere a metafizicii şi determinare a metodei capabile să asigure această întemeiere, adică să conducă înspre temeiul esenței cunoaşterii finite. Or, paradoxul este că, deşi această metodă pare a fi inițial nedeterminată, apărând ca o «deschidere» determinabilă pe parcursul cercetărilor, ea este totuşi caracterizată ca dezvăluire a originii şi regresie înspre acest domeniu originar[31]. Prin urmare, metoda analitică a lui Kant, care constă în descompunerea şi izolarea prin abstracție a elementelor care participă la actul cunoaşterii sintetice *a priori* (intuițiile pure *a priori*; conceptele şi principiile pure *a priori*), este camuflată de către Heidegger de o metodă genetică menită să disocieze rațiunea pură finită, dar nu pentru a-i determina elementele, ci pentru a elibera şi aduce la lumină germenii metafizicii[32]. Încă o dată, determinarea de tip transcendental a condițiilor de posibilitate ale cunoaşterii *a priori* (determinare care presupune, ce-i drept, «*descompunerea... facultății înseşi a intelectului,* pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect, ca locul lor de naştere»[33], deci care presupune şi o componentă genetică) este în întregime asimilată unei determinări a genezei efective a cunoaşterii ca întreg, în cadrul căreia elementele iau naştere dintr-o rădăcină comună ca esență originară a lor.

* * *

Am arătat, pe parcursul acestei lucrări, că la baza sistemului criticist se află o teorie a reprezentării (a cunoaşterii ca reprezentare). Ea încearcă să demonstreze că relația de cunoaştere nu este o relație între doi termeni eterogeni (subiect şi obiect), ci între doi termeni definiți şi determinați în interiorul câmpului cunoaşterii omeneşti. Problema reprezentării este inteligibilă în registru criticist doar prin prisma ideii de autonomie a rațiunii[34].

În schimb, la Heidegger, tema reprezentării este pandantul discursului de deconstrucție a raționalității subiectiviste. Gândirea ca reprezentare (aparținând unei subiectivități autonome şi suverane ce raționalizează şi, astfel, îşi reprezintă realul) nu poate fi decât o formă

improprie a cunoaşterii. Înţelegerea fiinţei, proprie *Dasein*-ului, este, în termeni husserlieni, de tipul intuiţiei categoriale (non-senzoriale): ea nu construieşte de la sine, ci lasă să survină sensul fiinţei prin comportamentul dezvăluitor al *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume.

Tema kantiană a receptivităţii – semnalată de afirmaţia *Introducerii*, potrivit căreia orice cunoaştere începe prin experienţă, mai exact prin afectarea pe care obiectele o exercită asupra simţurilor noastre – nu are sens decât în corelaţie cu teoria conceptului (care arată în ce mod categoriile intelectului structurează datul intuiţiei sensibile, pentru a-l putea prezenta sub forma unei experienţe posibile).

În schimb, la Heidegger, hermeneutica facticităţii este menită să dea seamă de distincţia dintre cunoaşterea ontologică şi cunoaşterea ontică şi, prin aceasta, să semnaleze miza diferenţei ontologice (dintre fiinţă şi fiinţare), precum şi – în limbajul de după anii '30 – sensul originar al gândirii fiinţei.

Presupoziţia că fenomenul este o simplă faţetă (singura cognoscibilă) a obiectului, cealaltă – numenul – fiind doar temeiul explicativ (şi, în acelaşi timp, ideal) al înţelegerii naturii intuitivo-conceptuale a fenomenului, se impune ca fiind o coordonată esenţială a teoriei criticiste, în măsura în care aceasta reuşeşte să scoată în prim-plan diferenţa dintre două moduri de reprezentare caracteristice folosirii teoretice a raţiunii omeneşti: reprezentarea sensibilă (care dă obiectul ca fenomen) şi cea intelectuală (care dă ideea unui obiect gândit, lucru în sine ce nu poate face însă obiectul unei intuiţii sensibile). Primul tip de reprezentare dă seamă de conceptul criticist al cunoaşterii; al doilea este doar un concept-limită, *gândit* ca temei al fenomenelor. Altfel spus, ceea ce caracterizează diferenţa dintre cele două tipuri de reprezentare este prezenţa (în primul caz) sau absenţa (în al doilea) a unei intuiţii sensibile, singurul tip posibil de intuiţie omenească.

Tocmai acest element – intuiţia sensibilă, considerată însă în diferenţa ei radicală faţă de o intuiţie de tip intelectual (adică de o intuiţie divină) – devine, la Heidegger, miza fundamentală de reîntemeiere a metafizicii ca ontologie fundamentală, în măsura în care ontologia fundamentală ia forma analizei facticităţii modului de a exista

propriu *Dasein*-ului, singura fiinţare ce posedă o înţelegere pre-ontologică a fiinţei. Fiinţa este intuiţie categorială, mai exact corelat al unei intuiţii categoriale, atâta vreme cât înţelegem însă acest „corelat" nu ca pe un construct, ci ca pe ceea ce există, se dezvăluie şi se manifestă prin intermediul fiinţării (de unde şi poziţia aparte a *Dasein*-ului, ca fiinţare pentru care înţelegerea fiinţei este chiar mod de a fi).

La Kant, intuiţia sensibilă rămâne doar un reper în funcţie de care se stabileşte diferenţa dintre *gândire* şi *cunoaştere,* altfel spus, dintre două tipuri de reprezentare, ambele caracteristice omului, posibile şi funcţionale doar pentru om. Este adevărat că nu ambele moduri de reprezentare, ce constituie profilul puterii de cunoaştere omeneşti, nu posedă validitate obiectivă. Dar tocmai această diferenţă constituie premisa unei mai ample şi nuanţate teorii a obiectivităţii criticiste. În orice caz, teoria tipurilor de reprezentare are drept scop determinarea, pornind de la examenul autocritic al raţiunii pure, a limitelor şi posibilităţilor conceptului criticist de cunoaştere.

Autoexaminarea criticistă a raţiunii nu se reduce de fapt la o teorie a obiectivităţii teoretice. Altfel spus, folosirea imanentă a intelectului pur (aplicarea conceptelor pure la intuiţii sensibile) este condiţia necesară şi suficientă pentru a da seamă de *şi numai de* validitatea obiectivă de tip teoretic: categoriile şi principiile pure ale intelectului sunt principii constitutive ale experienţei posibile. Există însă şi alte tipuri de obiectivitate: cea a principiilor regulative (Ideile transcendentale) ale unităţii sistematice a diversului cunoaşterii empirice în genere, precum şi cea a ideilor raţiunii practice. Ca şi conceptele pure ale intelectului, şi Ideile raţiunii pure au o folosire imanentă şi una transcendentă. Singura care posedă valabilitate obiectivă este folosirea regulativă a Ideilor transcendentale, folosire imanentă, dar nu în raport cu obiectele (fenomenele), ci cu intelectul însuşi (Ideile transcendentale ordonează obiectele/conceptele de obiecte ale intelectului, ele sunt scheme care reprezintă aceste obiecte sub aspectul unităţii lor sistematice). Prin urmare, obiectele raţiunii pure speculative, considerată în folosirea ei regulativă, nu mai sunt fenomene, ci obiecte ale intelectului, după cum nici obiectele raţiunii

pure practice nu sunt fenomene, ci obiecte inteligibile (legea morală pură). Ceea ce demonstrează o dată în plus că obiectivitatea de tip științific nu epuizează legitimitatea exercițiului rațiunii pure.

Criticismul este așadar o teorie a autonomiei rațiunii și nu una a receptivității care ar valida obiectivitatea în ansamblul ei. Încă o dată, această afirmație nu diminuează cu nimic importanța și rolul momentului receptivității în cunoaștere. Receptivitatea constituie însă doar un accesoriu al teoriei valabilității obiective a judecăților sintetice *a priori*, proprii cunoașterii stiințifice – adică reprezintă un prim pas în justificarea și delimitarea pretențiilor rațiunii.

Evident, criticismul rămâne tributar unei dificultăți de fond, unei condiții aporetice originare, ca să o numim astfel. Este o dificultate pe care Kant însuși a resimțit-o, de vreme ce a conceput o a treia *Critică*, în intenția de a formula un principiu menit să dea seamă de unitatea sistemului rațiunii. Dificultate pe care postkantienii au declamat-o, criticat-o, depășit-o prin tema raportului dintre rațiune și istorie (și întrebarea cum poate fi explicată manifestarea rațiunii în istorie). Pe care filosofia morală a secolului al XX-lea a semnalat-o – în diverse forme și atitudini – în rigorismul și universalismul eticii kantiene, în decuplarea rațiunii practice de la contextul vieții etice concrete.

Considerate împreună, *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice* ridică problema raportului dintre folosirea teoretică și folosirea practică a rațiunii. *Introducerea* la *Critica facultății de judecată* expune această co-existență a două tipuri de ontologii și, deci, a două tipuri de obiectivitate (de realitate a realului). În acest fel, cea de-a treia *Critică* încearcă în mod efectiv o soluționare a conflictului rațiunii cu sine însăși, conflict ce apare încă din *Antinomia rațiunii pure*: există o cauzalitate naturală din care sunt derivate fenomenele lumii, dar pentru înțelegerea acestora, este nevoie și de o cauzalitate prin libertate. Potrivit *Analogiei a doua*, totul în cadrul naturii este condiționat (fenomenele apar în spațiu și timp), totul se înlănțuie potrivit legii cauzalității: cauzalitate prin necesitate. *Critica rațiunii practice* „propune" însă un alt tip de ontologie: ceea ce este obiectiv din punct de vedere practic (obiectele rațiunii practice sunt scopuri morale) apare ca fiind produs de libertate. Prin urmare, din punctul de vedere al obiectivității teoretice, universul fenomenal este integral

condiționat. Din punctul de vedere al obiectivității practice, orice acțiune înfăptuită cu un scop are drept temei o cauzalitate liberă (acest tip de obiectivitate pune în evidență necondiționarea unei spontaneități absolute). Deja, problema acordului dintre necesitate și libertate se formulează în *Antinomia* a treia, din *Critica rațiunii pure* (necesitatea aparține naturii, existenței fenomenale; libertatea – existenței numenale). Această antinomie nu rezolvă însă problema coerenței celor două tipuri de obiectivitate și nu răspunde la întrebarea cum își poate înscrie libertatea efectele într-o natură care-i este eterogenă.

Pe cât de interesante sunt elementele de discontinuitate ale criticismului – elemente semnalate și denunțate deja de Hegel (rațiune teoretică/rațiune practică; gândire/cunoaștere; eu empiric/eu transcendental; fenomen/noumen; necesitate/libertate) – pe atât de importante sunt cele care se constituie în articulații și motivații ale acestor poziții dihotomice.

Lectura pe care am propus-o pe marginea primei critici kantiene și care a avut drept scop caracterizarea gestului de translație metodologică prin care Heidegger resemnifică demersul criticist, conectându-l la sistemul de presupoziții proprii unei analitici a finitudinii *Dasein*-ului, a pornit deci de la următoarea remarcă: distincția dintre reprezentarea sensibilă și reprezentarea intelectuală, formulată de Kant în *Prefața celei de-a doua ediții*, este explicitată de Heidegger prin intermediul distincției dintre *intuitus derivativus* și *intuitus originarius*. Or, această ultimă distincție, deși este corectă și parțial compatibilă cu arhitectonica criticistă, este totuși o particularizare (și, mai mult, o transfigurare) a distincției dintre cele două tipuri de reprezentare. Consecința este că, gestul prin care Kant inaugurează criticismul ca interogație asupra puterii și a limitelor de cunoaștere ale rațiunii omenești (problema reprezentării fiind cadrul teoretic de soluționare a acestei interogații) se estompează la Heidegger, suprapunându-se cu teoria finitudinii existenței omenești, o existență ce nu se lasă explicitată decât printr-o înțelegere/existențialitate marcată de facticitate. Prin urmare, reconstrucția fenomenologică a *Criticii rațiunii pure* oferă proiectul unei reîntemeieri a esenței intime a metafizicii cu prețul a două ajustări semnificative: o critică a raționalității ca subiect transcendental și o promovare a *finitudinii sensibilității* ca

dimensiune-cheie, ce ar întemeia întreaga finitudine a existenţei *Dasein*-ului.

Critica raţiunii la Kant nu avea însă drept scop afirmarea unei teorii a receptivităţii, a donaţiei, ci dimpotrivă, confirmarea autonomiei raţiunii şi, implicit, a *finitudinii* ei. Altfel spus, la Kant nu tipul de intuitivitate omenească, sensibil şi finit, determină finitudinea şi limitele raţiunii, ci raţiunea este finită, în măsura în care este autonomă, deci liberă (ceea ce înseamnă că îşi are limitele în ea însăşi, şi nu într-un principiu exterior de tipul realităţii în sine sau al existenţei divine). Prin urmare, afirmaţia că modul omenesc de intuire este finit nu este o premisă a criticismului, ci o consecinţă a teoriei raţiunii care autolegitimează, putându-şi determina, în urma unui examen critic, atât limitele, cât şi putinţele.

Nucleul *Criticii raţiunii pure* este dat de teoria categoriilor. Este drept că aceasta din urmă trimite la un fel de „logică a temporalităţii", în măsura în care:

- pe de-o parte, ea nu ţine de o *eidetică* (altfel spus, conceptele nu sunt esenţe, ci moduri în care este gândit particularul) şi nici de o teorie a fiinţei (*a fi* nu este un predicat real);
- pe de altă parte, categoriile nu pot furniza o cunoaştere decât printr-o folosire analogică, adică atunci când sunt aplicate la diversul intuiţiei sensibile.

Schematismul constituie deci cheia teoriei conceptului: inteligibilitatea categoriilor este dată în timp, logica temporalităţii este dată de categorii (de exemplu: categoriile relaţiei – reciprocitate, substanţă, cauzalitate – arată că timpul nu este aleator, ci logic).

Evident, evaluând una dintre problemele enunţate pe parcursul lucrării noastre – şi anume statutul aporetic al subiectivităţii la Kant– ne aflăm acum în punctul de a sesiza raţiunea pentru care articularea reconstrucţiei heideggeriene în ideea de intuiţie sensibilă face posibilă **deconstrucţia** modelului criticist de subiectivitate şi **reîntemeierea** lui în temporalitatea originară.

Problema kantiană a dublei subiectivităţi se referă la coprezenţa eului transcendental şi a eului empiric în criticism. Subiectul transcendental este „vehiculul" tuturor categoriilor. *Ich denke* nu poate constitui obiectul unei cunoaşteri, el este doar gândit. Prin urmare, această structură se refuză temporalităţii (schematizării), deşi

ea constituie pilonul întregului construct conceptual (dovada o furnizează sinteza figurată – *synthesis speciosa*)[35].

Întrebarea care se pune este următoarea: dacă temporalitatea se refuză subiectului transcendental, **care mai este atunci statutul acestui subiect care condiţionează activitatea categorială, dar care se sustrage protocolului ce guvernează această activitate (schematizarea categoriilor)?**

Şi dacă această temporalitate a categoriilor nu este şi o temporalitate a subiectului transcendental, apare întrebarea: există oare vreo altă temporalitate proprie subiectului transcendental?

Dacă răspunsul lui Kant la o astfel de întrebare este negativ, răspunsul lui Heidegger este afirmativ.

Miza reconstrucţiei fenomenologice a criticismului constă în revelarea acestei temporalităţi originare a sineităţii sinelui: sinele nu este dat, ci este format prin auto-afectare pură (auto-afectarea timpului fiind o auto-afectare a subiectului). Acesta este aspectul care dă seamă de diferenţa esenţială dintre cele două modele teoretice ale subiectivităţii.

Exigenţa criticistă care se opune unei „fenomenalizări"/temporalizări a subiectului transcendental ţine de caracterul pur formal al acestuia, de statutul lui de structură pur logică. La Kant nu este posibilă o auto-percepţie a subiectului ca subiect transcendental şi, deci, nici auto-cunoaştere: subiectul nu-şi este transparent sieşi. El este condiţie de posibilitate a cunoaşterii, dar se sustrage cunoaşterii. Această scindare a subiectului în condiţia lui transcendentală instituie ideii de finitudine un statut aparte: într-un anume fel, transcendenţa barează cunoaşterea, într-un altul, o face posibilă. Reperul care face posibilă cunoaşterea o şi limitează. Nefiind posibilă o auto-donaţie a subiectului transcendental, acesta nu se poate auto-produce. Pentru a explica trebuie să nu poată fi explicat. El este temeiul ce nu poate fi întemeiat.

Kant nu posedă încă instrumentul metodologic necesar pentru a opera „dizolvarea" raţiunii în propria sa finitudine. Finitudinea la Kant este a raţiunii şi vine dinspre raţiune (ca şi libertatea, ca şi cunoaşterea). Ea nu poate exista fără statutul însuşi de raţionalitate al subiectului.

În schimb, la Heidegger, *Dasein*-ul este finitudine în virtutea unui însemn ontologic primar pe care îl poartă (el dă seamă de diferența ontologică dintre ființă și ființare), și nu a raționalității sale. Există *Dasein* întrucât „se dă“ (*es gibt*) *Sein*.

Rațiunea kantiană *dă* (determină, structurează).

Dasein-ul *primește*.

Pentru ca deschiderea – în virtutea căreia rațiunea dă sens (inteligibilitate naturii) lumii să poată fi comparată/identificată cu *Dasein*-ul ca deschidere în care survine ființa, ar trebui să ignorăm sensul strict al teoriei kantiene a transcendenței; să admitem, împreună cu Heidegger, că momentul sensibilității este esențial în măsura în care pune în evidență o subordonare a activității conceptuale în raport cu receptivitatea; să uităm că, refuzându-și imanența în raport cu sine (faptul că nu se poate auto-cunoaște ca subiect, întrucât nu se poate da sieși), subiectul transcendental kantian scindează facticitatea, legitimând-o ca moment necesar al cunoașterii, dar excluzând-o în definirea activității pure practice și a autonomiei voinței pure ca principiu al moralității.

Potrivit *Criticii rațiunii pure*, o transcendere a limitelor experienței posibile periclitează pertinența folosirii speculative a rațiunii: nu există cunoaștere dincolo de aceste limite, întrucât numai o folosire imanentă a conceptelor pure ale intelectului posedă validitate obiectivă. Într-adevăr, teoria receptivității susține și legitimează teoria conceptului. Doar teoria conceptului însă, nu arhitectonica rațiunii kantiene în întregul ei! Ceea ce-i este imposibil rațiunii teoretice devine condiție de posibilitate pentru rațiunea pură practică (voința pură), ale cărei concepte pure și a cărei lege morală trebuie să fie independente de orice intuiție sensibilă pentru a putea legifera acțiunea morală.

Conceptul heideggerian de transcendență se definește în mod exclusiv printr-o teorie a facticității, este chiar dependent de aceasta.

Conceptul kantian de transcendență se definește în raport cu ideea de autonomie a rațiunii. El este în acord atât cu deducția transcendentală ca moment-cheie al criticismului, cât și cu intuiția – fundamentală pentru reflecția morală – a unei obiectivități practice distincte de obiectivitatea de tip științific. În acest fel, Kant evită două tipuri de „capcane“ specifice timpului său:

- monismul metodologic: ideea că există un singur tip de raţionalitate prin care trebuie explicat sau conceptualizat ceea ce este (natură, activitate morală, artă);
- realismul metodologic care ia drept efectiv ceea ce constituie o metodă de înţelegere, un concept-limită (de exemplu, „lucrul în sine" sau subiectul „transcendental") capabil să dea semnificaţie naturii şi acţiunii omeneşti.

În acest fel, Kant inaugurează un sens al modernităţii care, din punct de vedere filosofic, semnifică nu doar „normativizare" a fiinţei prin raţionalitate, ci şi auto-definire (auto-normativizare) a raţiunii. Criticând paradigma modernă a metafizicii subiectivităţii, Heidegger reţine doar acest despotism al unei raţiuni ce invadează complet realul, marcând o altă mare epocă a „uitărilor" fiinţei, care succede Antichităţii şi Evului Mediu. Istoricitatea acestor „uitări", inaugurate încă din perioada post-„presocratică", ar fi aspectul neautentic al dezvăluirii istoriale a fiinţei, la fel cum „omul ca fiinţă raţională" constituie o înţelegere improprie a istoricităţii modului de a fi al *Dasein*-ului/temporalitate. Prin urmare, eliberând „înţelegerea fiinţei" din dihotomia modernă dintre real şi raţional, gândirea heideggeriană arată că „raţionalitatea" nu mai poate constitui garanţia comprehensibilităţii existentei.

Modernitatea inaugurată de Kant îşi revendică însă, în mod deplin justificat, şi un alt sens decât cel de implacabilă raţionalizare, care va conduce spre era tehnocratică: acela de vârstă a raţiunii autonome. Neputându-se mulţumi să provină din afara acestei raţiuni, libertatea se legitimează ca examen critic, surprindere a condiţiilor care o fac posibilă şi în afara cărora ea ar fi simplă heteronomie. Intuiţia majoră a criticismului, potrivit căreia, atât obiectele cunoaşterii, cât şi conceptele prin care se realizează cunoaşterea sunt imanente relaţiei de cunoaştere – intuiţie care dă sensul teoriei reprezentării ca teorie-cadru a criticismului – creează o poziţie metodologică menită, dacă nu să anuleze, măcar să nuanţeze (prin intermediul ideii de autonomie a raţiunii) aşa-zisa dualitate dintre ontologia în-sinelui şi ontologia fenomenului (şi deci, a cauzalităţii).

NOTE

1. CRP, p. 36 Iri; p. 27 EŞ; BXXIV; pp. 81 - 82 AR.

2. KM, p. 2 (58 ef): «Dacă această interpretare a *Criticii raţiunii pure* reuşeşte să pună în lumină originaritatea originii metafizicii».

3. KM, p. 17 (p.81 ef): «Pentru a realiza proiectul posibilităţii intrinseci a cunoaşterii ontologice, trebuie să ne deschidem în prealabil o perspectivă asupra dimensiunii care ne reconduce la temeiul ce dă seamă de posibilitatea acelui ceva, a cărui constituţie esenţială o căutăm».

4. SZ, p. 39; FT, p. 51.

5. SZ, p. 39; FT, p. 51.

6. SZ, pp. 14 - 15; p. 21.

7. Ferrié, C. – *Heidegger et le problème de Kant*, Ed. Kimé, Paris, 2000; pp. 34 - 36.

8. KM, p. 235 (300 ef). De asemenea, p. 222 (288 ef): «Jetzt steht nur zur Aufgabe, die Idee der Fundamentalontologie zu verdeutlichen, von der die vorstehende Interpretation der Kritik der reinen Vernunft geleitet ist» («Singurul nostru scop în acest moment este să clarificăm ideea de ontologie fundamentală, idee care a ghidat prezenta interpretare a *Criticii raţiunii pure*»).

9. «Auf dem Grunde der Zeit erwächst die Grundlegung der Metaphysik. (...) Dieser Titel enthält die leitende Idee der vorstehenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik» – KM, p. 194 (p. 257 ef): «Întemeierea metafizicii îşi află temeiul în timp. (...) Acest titlu cuprinde ideea directoare a prezentei interpretări a Criticii raţiunii pure».

10. SZ, p. 17; FT, p. 25.

11. KM, § 45, p. 233 (p. 298 ef).

12. Hoppe, Hansgeorg – *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, în *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1970. H. Hoppe îşi argumentează ideea, făcând trimitere la afirmaţiile lui Heidegger: KM, p. 193 (p. 255 ef): «... was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung aus Licht gebracht hat» / «...ceea ce pune în lumină Kant – dincolo de declaraţiile sale explicite – prin instaurarea temeiului».

KM, p. 204 (p. 270 ef): «... was in seiner Grundlegung geschieht» / «ceea ce se desăvârşeşte prin instaurarea sa».

13. Sub o formă diferită, această problemă a «diversităţii de determinaţii», pe care am preluat-o aici, este semnalată chiar de Heidegger, în *Kantbuch*, cu referire la o remarcă a lui Max Scheler, din *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und*

Aufsätze, în care acesta din urmă afirmă diversitatea şi polimorfia de necuprins, prin definiţie, a omului. Comentariul lui Heidegger este următorul: «Aber Scheler hat auch gerade mit besondere Schärfe gesehen, dass die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen über das Wesen des Menschen sich nicht einfach in eine gemeinsame Definition zusammenpacken läss» / «Dar cu o deosebită acuitate, Scheler a mai remarcat şi faptul că diversitatea determinaţiilor esenţei omului nu se lasă redusă la o definiţie comună» – KM, § 37, p. 200 (p. 266 ef). Sublinierea ne aparţine şi este menită să sugereze că nici diversitatea determinaţiilor unei probleme filosofice nu trebuie gândită prin exigenţa unificării şi a omogenizării.

14. Abolind orice transcendenţă semantică referitoare la «rostul» istoriei filosofiei, de ce nu ar fi filosofia, mai aproape de ceea ce vede Deleuze, un nesfârşit «plan de imanenţă», în care se înscriu, fără necesitate, nici predestinare, ca într-un simplu joc, «concepte» mai mult sau mai puţin determinate, mai mult sau mai puţin deschise, mai mult sau mai puţin izolate – conectate însă la fluxul devenirii? (G. DELEUZE/ F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*)

15. CRP, p. 595 Iri; p. 625 EŞ; A845/B873; pp. 681 - 682 AR.

16. CRP, p. 244 Iri; pp. 249 - 250 EŞ; A246 - 247/B303; p. 300 AR.

17. KM, § 4, p. 20 (p. 83 ef): «Erkennen ist primär Anschauung» / «A cunoaşte înseamnă în primul rând a intui».

18. KM, p. 21 (pp. 84 - 85 ef): «Demgegenüber muß aber festgehalten werden, dass die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis ausmacht und bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken das eigentliche Gewicht besitzt. (...) ... nur bei dieser Interpretation der Erkenntnis ist es auch möglich, das Wesentliche in dieser Definition zu begreifen, nämlich die Endlichkeit der Erkenntnis». [«Împotriva acestui fapt trebuie să susţinem că intuiţia defineşte esenţa proprie cunoaşterii şi că, în ciuda relaţiei de reciprocitate dintre intuiţie şi gândire, adevăratul centru de greutate rezidă în prima (...). Numai această interpretare a cunoaşterii face posibilă înţelegerea aspectului esenţial al acestei definiţii, şi anume finitudinea cunoaşterii»].

19. Ferrié, C. – *Heidegger...*, p. 34.

20. KM, § 6, p. 32 (p. 96 ef): «Coapartenenţa necesară a sensibilităţii şi a intelectului la unitatea esenţială a cunoaşterii finite nu exclude ci, dimpotrivă, include existenţa unei ierarhii, în sensul că gândirea este structural întemeiată de intuiţie ca act primordial de reprezentare».

21. CRP, p. 67 Iri; p. 61 EŞ; A15/B29; p. 113 AR: «... există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti, care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă».

CRP, p. 590 iri; p. 620 EŞ; A835/B863; p. 676 AR: «Noi ne mulţumim aici cu perfectarea operei noastre şi pornim numai de la acest punct, unde rădăcina generală a facultăţii noastre de cunoaştere se divide şi dă naştere la două tulpini, dintre care una este raţiunea».

22. CRP, p. 504 Iri; pp. 526 - 527 EŞ; A680 - 681/B708 - 709; pp. 581 - 582 AR.

23. CRP, pp. 487 - 488 Iri; p. 509 EŞ; A649 - 650/B677 - 678; p. 563 AR.

24. CRP, p. 130 Iri; pp. 129 - 130 EŞ; A97; p. 178 AR.

25. CRP, p. 157 Iri; p. 157 EŞ; A115; p. 188 AR.

26. În cursul din 1927/ 928 susţine că sinteza aprehensivă este constitutivă în raport cu intuiţia, întrucât aprehensiunea, ca şi imaginaţia sunt constituenţi ai intuiţiei (GA 25, p. 341; 343). De asemenea, în *Kant şi problema metafizicii,* sinteza aprehensivă ţine de imaginaţie (KM, § 33a, p. 171; p. 235 ef).

27. GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit,* p. 405.

28. GA 21, pp. 327 - 329.

29. GA 21, p. 410.

30. În GA 21, § 28, pp. 341 - 342, Heidegger sesizează ceea ce el numeşte dublul sens al autoafectării (*Selbstaffektion*) kantiene:

- primul fenomen al auto-afectării ar desemna activitatea simţului (*Gemüt*) prin care diversul sensibil este ordonat în plan estetic de către raporturile de temporalitate – sensibilitatea este afectată de raporturile de temporalitate ce provin din simţul intern, ceea ce înseamnă de fapt că simţul (*Gemüt*) ca sensibilitate este afectat de simţul (*Gemüt*) ca sediu al formelor *a priori* ale sensibilităţii;

- al doilea fenomen al auto-afectării ar desemna afectarea simţului intern de către intelect (simţul ca sensibilitate este afectat de simţul ca intelect, producându-se, în acest fel, conceptul de timp).

Numai că ceea ce la Kant este auto-afectare a subiectului devine, în lectură heideggeriană, auto-afectare a timpului: «Mit der Interpretation der Zeit als der ursprünglichen, universalen, reinen Selbstaffektion haben wir die früheren disparaten Charakteristiken der Zeit in ein wesentliches Phänomen zurückgenommen; (...) Und diese transzendentale Apperzeption war selbst auch ein Actus der Spontaneität. Diese Spontaneität des Ich (Selbst) ist also gleich ursprünglich reine Apperzeption une reine Selbstaffektion, reines Ich und Zeit» / «Interpretând timpul ca auto-afectare originară, universală şi pură, am reunit într-un fenomen esenţial caracteristicile disparate ale timpului mai devreme prezentate. (...) Această Apercepţie transcendentală era şi ea un act de spontaneitate. Spontaneitatea Eului (sinelui) este şi ea pură apercepţie originară şi pură auto-afectare, Eu pur şi timp».

31. KM, § 7, p. 34 (p. 98 ef): «Die Erläuterung des Wesens der endlichen Erkenntnis und die kennzeichnung der Grundquellen haben die Dimension der Enthüllung des Wesensursprungs umschreiben» / «Explicitarea esenţei cunoaşterii finite şi a surselor sale fundamentale a determinat dimensiunea în care se realizează dezvăluirea esenţei originii sale».

32. KM, § 8, p. 38 (p. 101 ef): «*Analytik* bedeutet dabei aber nicht ein Auflösen und Zerschlagen der endlichen reinen Vernunft in Elemente, sondern umgekehrt ein *Auflösen* als auflockerndes Freilegen der Keime der Ontologie»/ «*Analitica* nu se reduce deci la o disoluţie a raţiunii pure finite în elementele sale, ci dimpotrivă, este vorba despre un tip de analiză care scoate la lumină germenii ontologiei».

33. CRP, p. 104 Iri; p. 101 EŞ; A66/B90; p. 154 AR.

34. Rațiunea recunoaște în natură doar ceea ce ea însăși pune în această natură (CRP, *Pref. II*) și își guvernează acțiunea (efectivitatea) în istorie în conformitate cu conceptele și principiile voinței pure.

35. Dovada pentru aceasta o furnizează sinteza figurată (*synthesis speciosa*). Deși este o sinteză transcendentală a imaginației – care aparține sensibilității – „sinteza figurată dă seamă de efectul intelectului asupra sensibilității și de prima aplicare a intelectului la obiecte ale intuiției posibile nouă". Ea determină *a priori* simțul (în ceea ce privește forma lui) în conformitate cu unitatea apercepției. Activitatea conceptuală este deci prezentă chiar din momentul intuiției sensibile, participând la *determinarea formală* a acesteia.

Statutul imaginației transcendentale în ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* este dual: ea este spontaneitate care aparține sensibilității: „Fiindcă orice intuiție a noastră este sensibilă, imaginația, în virtutea condiției subiective care, numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare, aparține sensibilității, totuși, întrucât sinteza ei este o funcție a spontaneității, care este determinantă, și nu, ca simțul, numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina *a priori* simțul în ceea ce privește forma lui (...) Întrucât imaginația este spontaneitate (...), CRP, § 24, p. 146 Iri; pp. 146 - 147 EȘ; B151 - 152; p. 210 AR.

BIBLIOGRAFIE

ADICKES, Erich – *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1889.

– *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924.

ALLISON, Henry – *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven/ London, 1983.

– «Kant Refutation of Idealism», în *Monist*, 72/1989, pp. 190 - 208.

ALQUIE, Ferdinand – *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, 1968.

AQUILA, R. E. – «Kant's Theory of Concepts», în *Kant-Studien*, 65/1974, pp.1 - 20.

AMERIKS, Karl – *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, în *Kant-Studien*, 69/1978, heft 3, pp. 273 - 287.

– *Kants's Theory of Mind*, Oxford University Press/Clarendon Press, Oxford, 1982.

– *Kantian Idealism Today*, în *History of Philosophy Quarterly*, 9/1992, pp. 329 - 342.

– *The Critique of Metaphysic: Kant and traditional Ontology*, în P. Guyer (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, 1994.

– «Kant and Guyer on Apperception», în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65/1983, pp. 174 - 184.

BARASH, Jeffrey Andrew – *Heidegger et son siècle*, PUF, Paris, 1995.

BAUM, Manfred – *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur «Kritik der reinen Vernunft»*, Athenaeum Verlag, Königstein, 1986.

BECK, Lewis W. – «Can Kant's Synthetic Judgements be Made Analytik», în *Kant-Studien*, 47/1955, pp. 168 - 181.

– *Kant's Theory of Knowledge: Selected Papers from the Third International Kant Kongress*, Reidel, Dordrecht, 1974.

– (ed.) *Kant Studies Today*, Open Court, La Salle, Illinois, 1969.

BERKELEY, George – «A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge», în *Philosophical Works*, Dent, London, 1875.

BENNETT, Jonathan – *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966.

BENOIST, Jocelyn – *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, Paris, 1996.

– *Reponse à Eberhardt*, traducere şi comentariu, Vrin, Paris, 1999.

BIEMEL, Walter – *Le concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1981.

BIRAULT, Henri – *Heidegger et l'expérience de la pensée,* Gallimard, Paris, 1978.
BÖHME, Gernot – *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der kantischen Erkenntnis und Wissenschaft,* Suhrkamp, 1986.
BOUTROUX, Emile – *La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896/1897,* Paris, 1926.
CASSIRER, Ernst – *Kants Leben und Lehre* (în *Immanuel Kants Werke*, ed. E. Cassirer, XI), Berlin, 1918.
– *Kant und das Problem der Metaphysik*
– *Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation,* în *Kant-Studien,* 36/1931, pp. 1 - 26.
CHIPMAN, Lauchlan – «Kant's Categories and their Schematism», în *Kant-Studien*, 63/1972, pp. 36 - 50.
COHEN, Hermann – *Kants Theorie der Erfahrung,* Berlin, 1918 (ed. a treia).
COLLINS, Arthur – *Possible Experience. Understanding's Kant «Critique of Pure Reason»*, University of California Press, 1999.
COURTINE, François – *Kant et le temps,* în *Heidegger et la phénoménologie,* Vrin, Paris, 1990.
DASTUR, Françoise – *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990.
– *Le projet d'une chronologie phénoménologique et la première interprétation de Kant,* în *Heidegger 1919/1922: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein,* Vrin, Paris, 1996, pp. 113 - 129.
DECLEVE, Henri – *Heidegger et Kant,* Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
– «Le second Avant-propos de *Kant et le problème de la métaphysique*», în *Dialogue*
– *Revue canadienne de Philosophie,* vol. 6, 4/1968, pp. 555 - 566.
DETEL, Wolfgang – «Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants Kritik der reinen Vernunft», în *Kant-Studien,* 69/1978, heft 1, pp. 17 - 45.
EISLER, Rudolf – *Kant-Lexikon*, Gallimard, Paris, 1994.
FEICK, Hildegard – *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968.
FERRIE, Christian – *Heidegger et le problème de Kant,* Kimé, Paris, 2000.
FERRY, Luc / RENAUT, Alain – *La pensée '68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain,* Gallimard, Paris, 1988.
– *Qu'est-ce qu'une critique de la raison?,* în *Esprit,* 4/1982.
– *Philosopher après la fin de la philosophie*, în *Débat*, 28/1984.
FINDLAY, J. N. – *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study,* Oxford University Press, 1981.
FÖRSTER, Eckart (ed.) – *Kant's Transcendental Deductions. The Three «Critiques» and the «Opus postumum»*, Stanford University Press, Stanford,1989.
– «Kant's Refutation of Idealism», în A. J. Holland (ed.): *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht, 1985, pp. 295 - 311.

FOUCAULT, Michel – *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

FRANK, Manfred – *Fragmente zu einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, în *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt, 1991, pp. 415 - 599.

FRANZWA, Gregg E. – «Space and Schematism», în *Kant-Studien*, 69/1978, heft 2, pp. 149 - 159.

GOTTFRIED, Martin – *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, De Gruyter, Berlin, 1969.

GUIGNON, Charles (ed.) – *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1993.

GUYER, Paul – *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987.

– «Kant's Intentions in the Refutation of Idealism», în *Philosophical Review*, 92/1983, pp. 329 - 383.

– *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.

HAAR, Michel – *La fracture de l'histoire*, Ed. J. Million, Grenoble, 1994.

– «La pensée et le moi chez Heidegger: les dons et les épreuves de l'Etre», în *Revue de métaphysique et de morale*, A. Collin, Paris, 4/1975, pp. 456 - 483.

HEIDEGGER, Martin – *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.

– *Fiinţă şi timp*, Humanitas, Bucureşti, 2003, trad. G. Liiceanu şi C. Cioabă.

– *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, trad. F. Vezin.

– *Kant und das Problem der Metaphysik*, F. Cohen, Bonn, 1929.

– *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953, trad. A de Waehlens şi W. Biemel.

– *Phänomenologische Interpretation von Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, GA 25, V. Kiostermann, Frankfurt, 1977.

– *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.

– *Introducere în metafizică*, Humanitas, Bucureşti, 1999, trad. G. Liiceanu şi T. Kleininger.

– *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1952, trad. G. Kahn.

– *Der Begriff der Zeit/Conceptul de timp (1924)*, Humanitas, Bucureşti, 2000, trad. C. Cioabă.

– *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, GA 58, V. Klostermann, Frankfurt, 1993.

– *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (1929/1930)*, GA 29/30, V. Klostermann, Frankfurt, 1983.

– *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

– *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, V. Klostermann, Frankfurt, 1976.

– *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.

– *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954.

– *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, trad. A. Préau.

– *Nietzsche II,* Gallimard, Paris, 1971, trad. P. Klossowski.
– *Holzwege,* V. Klostermann, Frankfurt, 1950.
– *L'époque des conceptions du monde,* în *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, 1926, trad. W. Brokmeier.
– *Wegmarken,* GA 9, V. Klostermann, Frankfurt, 1976.
– *Repere pe drumul gândirii,* Ed. Politică, Bucureşti, 1988, trad. G. Liiceanu şi T. Kleininger.
– *Questions I et II,* Gallimard, Paris, 1968, trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel etc.
– *Questions III et IV,* Gallimard, Paris, 1966 - 1967.
– *Was heisst Denken?,* Max Niemeyer, Tübingen, 1954.
– *Was ist das – die Philosophie?,* Neske, Pfullingen, 1954.
– *Zur Seinsfrage,* V. Klostermann, Frankfurt, 1956.
– «Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger (1929)», în *Gesammelte Werke,* 3, V. Klostermann, Frankfurt, 1991
– *Débat su le Kantisme et la Philosophie: Davos, mars 1929 et autres textes de 1929 – 1931,* Ed. Pierre Aubenque, Beauchesne, Paris, 1972.
HEIDEMANN, Ingeborg – «Spontaneität und Zeitlichkeit», *Kant-Studien* 75/1958.
HEIMSOETH, Heinz – *Transzendentale Dialektik. Ein kommentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»,* Berlin/New York, 1960.
HENRICH, Dieter – *Identität un Objektivität. Eine Untersuchung über Kants Transzendentale Deduktion,* Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1976.
– «The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction», în *The Review of Metaphysics,* 22/1969, pp. 640 - 659.
– «Über die Einheit der Subjecktivität», în *Philosophische Rundschau,* 3/1955, pp. 28 - 69.
– «Die Beweisstuktur von Kants transzendentaler Deduktion», în Prauss, Gerold (ed.), *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln,* Köln, 1973, pp. 90 - 104.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm – *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»,* V. Klosermann, Frankfurt, 1987.
HOPPE, Hansgeorg – *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der «Kritik der reinen Vernunft»,* Berlin/New York, 1983.
– «Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers», în *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag,* V. Klostermann, Frankfurt, 1970.
HUSSERL, Edmund – *La crise des sciences européennes et la phénoménologie,* Gallimard, Paris, 1976, trad. G. Granel.
– *Méditations cartésiennes,* Vrin, Paris, 1992, trad. G. Pfeiffer şi E. Lévinas.

JANICAUD, Dominique (ed.) – *Sur la troisième Critique*, ed. de l'Eclat, Paris, 1994.
JANSOHN, Heinz – *Kants Lehre von der Subjektivität. Eine systematische Analyse des Verhältnisses von transzendentaler und empirischer Subjektivität in seiner theoretischen Philosophie*, Bonn, 1969.
KANT, Immanuel – *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Ingeborg Heidemann, Reclam, Stuttgart, 1966.
– *Critica raţiunii pure*, ed. Iri, Bucureşti, 1998, trad. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc.
– *Critique de la raison pure*, Aubier, Paris, 1997, trad. Alain Renaut.
– *Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, trad. N. Bagdasar.
– *La critique de la raison pratique*, Gallimard, Paris, 1985, trad. L. Ferry şi H. Wismann.
– *Critica facultăţii de judecare*, Ed. Trei, Bucureşti, 1995, trad. V. D. Zamfirescu şi A. Surdu.
– *Critique de la faculté de juger*, Flammarion, Paris, 1995, trad. A. Renaut.
– *Prolegomene la orice metafizică viitoare ce se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, trad. M. Flonta şi T. Kleininger.
– *La Dissertation de 1770. Lettre à Marcus Herz (1772)*, trad. P. Mouy, Vrin, Paris, 1985.
– *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf*, în *Sämtliche Werke*, vol. 5, ed. Karl Vorländer, Felix Meiner, Leipzig, 1921.
– *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1991, trad. J. F. Poirier şi F. Proust.
– *Opus postumum*, trad. François Marty, PUF, Paris, 1986.
– *Manuscrit de Duisbourg* (1774 - 1775). *Choix de Reflexions des années 1772 - 1777*, trad. François-Xavier Chenet, Vrin, Paris, 1988.
KELLER, Pierre – *Kant and the Demands of Self-consciousness*, Cambridge University Press, 1998.
KITCHER, Patricia – *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, 1990.
– «Kant on Self-Identity», în *The Philosophical Review*, 91/1982, pp. 41 - 72.
KOPPER, Joachim şi MARX, Wolfgang (ed.) – *200 Jahre Krtitik der reinen Vernunft*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1981.
KÖRNER, Stephen – «The Impossibility of Transcendental Deduction», în *Monist*, 51/1976, pp. 317 - 331.
KOZA, Ingeborg – *Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, A. Henn Verlag, Düsseldorf, 1967.
LACHIEZE-REY, Pierre – *Le trois étapes fondamentales de la philosophie critique de Kant*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1952, pp. 415 - 421.
LEBRUN, Gérard – *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, 1970.

LEVI, Heinrich – *Heideggers Kantinterpretation*, în *Logos*, 21/1932, pp. 1 - 43.
LONGUENESSE, Béatrice – *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, Paris, 1993.
MARTIN, Gottfried – «Gesammelte Abhandlung», *Kant-Studien*, 81/1961.
MARTY, François – *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauchesne, Paris, 1980.
MIKULIĆ, Borislav – *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im «ursprünglichen» Seinsdenken*, Konigshausen&Neumann, Würzburg, 1987.
MOHR, Georg – *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg, 1991.
(şi WILLASCHEK, Marcus, ed.) – *Kritik Der Reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
MÜLLER, Max – *Crise de la métaphysique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.
NESKE, Günther (ed.) – *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Neske, Tübingen, 1959.
PATON, H. J. – *Kant's Metaphysic of Experience*, Allen&Unwin, London, 1936.
PHILONENKO, Alexis – *Etudes kantiennes*, Vrin, Paris, 1982.
– *L'oeuvre de Kant*, Vrin, Paris, 1975.
PIEROBON, Frank – «Le malentendu Kant/Heidegger», în *Epoché*, 1/1990.
PÖGGELER, Otto (ed.) – *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer&Witsch, Köln/Berlin, 1969.
– *Der Denkweg Martin Heidegger*, Gunther Neske, Pfüllingen, 1963.
PRAUSS, Gerold – *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974.
PUECH, Michel – *Kant et la causalité*, Vrin, Paris, 1990.
RENAUT, Alain – *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris, 1997.
REUBEN, Guilead – *Etre et liberté. Etude sur le dernier Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain, 1965.
RICHARDSON, William J. – *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1962/1963.
RICOEUR, Paul – «Heidegger et la question du sujet», în *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.
RIVEYLAGUE, Jacques – *Leçons de métaphysique allemande*, Ed.Grasset, Paris, 1992.
ROCKMORE, Tom – «Le Kant de Heidegger», în *L'héritage de Kant – Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Beauchesne, Paris, 1982.
SCHAPER, Eva – «Arguing Transcendentally», în *Kant-Studien*, 63/1972, pp. 101 - 116 (răspuns la articolul lui S. Körner.)
SCHÖNECKER, Dieter şi ZWENGER, Thomas (ed.) – *Kant Verstehen. Über der Interpretation Philosophischer Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

SEEL, Gerhard – «Was sind und wozu braucht man Kategorien?», în D. Koch/K. Bort (ed.), *Kategorie und Kategorialität*, Würzburg, 1990.
SELLARS, Wilfred – «Some Remarks on Kant's Theory of Experience», în *Journal of Philosophy*, 64/1967, pp. 633 - 647.
SHEROVER, Charles M. – *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington/London, 1971/1972.
SMITH, Norman Kemp – *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, Macmillan and Co., London, 1918.
STRAWSON, Peter – *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, 1966.
TAMINIAUX, Jacques – *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble, 1995.
TUSCHLING, Burkhardt (ed.) – *Probleme der «Kritik der reinen Vernunft». Kant-Tagung, Marburg, 1981*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984.
VAIHINGER, Hans – *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Union Deutscher Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1892.
De VLEESCHAUWER, H. J. – *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, E. Champion, Paris – De Sikkel, Antwerpen – Gravenhage, M. Nijhoff, 1934.
VUILLEMIN, J. – *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, 1955.
WALKER, C. S. (ed.) – *Kant on Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
WALSH, W. H. – *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1975.
WARNOCK, G. J. – *Concepts and Schematism*, în *Analysis*, 8/1949, pp. 77 - 82.
WEIL, Eric – *Problèmes kantiens*, Vrin, Paris, 1963.
WOLFF, Edgar – «Kant et l'immortalité de l'âme», în *Archives de Philosophie*, 34/1971, pp. 451 - 471.
WOLFGANG, Carl – *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Frankfurt, 1992.